شرح لقطة العجلان وبلة الظمآن

للإمام محمد بن عبد الله الزركشي
المتوفى ٧٩٤هـ

المسمى

فتح الرحمن بشرح لقطة العجلان

تأليف
شيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري
المتوفى ٩٢٥هـ

ومعه

حاشية الشيخ يس الحمصي

تحقيق
محمد حسن محمد حسن إسماعيل

تنبيه:
وضعنا في أعلى الصفحات نص "فتح الرحمن" للشيخ زكريا الأنصاري، وضمنه نص "لقطة العجلان" للإمام الزركشي، ضمن قوسين باللون الغامق، ووضعنا حاشية الشيخ يس الحمصي ممتزجة بهوامش الكتاب ومصدرة بـ "قال الشيخ يس"



شرح
لقطة العجلان وبلة الظمآن

للإمام محمد بن عبد الله الزركشي
المتوفى ٧٩٤ هـ

المسمى

فتح الرحمن بشرح لقطة العجلان

تأليف
شيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري
المتوفى ٩٢٥ هـ

ومعه
حاشية الشيخ يس الحمصي

تحقيق
محمد حسن محمد حسن إسماعيل

تنبيه:
وضعنا في أعلى الصفحات نص "فتح الرحمن" للشيخ زكريا الأنصاري، وضمنه نص "لقطة العجلان" للإمام الزركشي، ضمن قوسين باللون الغامق، ووضعنا حاشية الشيخ يس الحمصي ممتزجة بهوامش الكتاب ومصدرة بـ "قال الشيخ يس".



أسسها محمد علي بيضون سنة 1971
بيروت - لبنان

Title: Šarḥ loqṭat al-ʿajlān waballat al-ẓamʾān
classification: ***Basics of Jurisprudence***
Author: Šayḫ al-ʾIslām Zakariyyā al-ʾAnṣārī
Editor: Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl
Publisher: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Pages: 312
Year: 2008
Printed In: Lebanon
Edition: 1st

الكتاب: شرح لقطة العجلان وبلة الظمآن
المسمى: فتح الرحمن بشرح لقطة العجلان
ومعه: حاشية الشيخ يس الحمصي
التصنيف: أصول فقه
المؤلف: شيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري
المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل
الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت
عدد الصفحات: 312
سنة الطباعة: 2008
بلد الطباعة: لبنان
الطبعة: الأولى







الطبعة الأولى
٢٠٠٨م - ١٤٢٩هـ

دار الكتب العلمية
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971
بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

Aramoun, al-Quebbeh,
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax:+961 5 804813
P.o.Box:11-9424 Beirut-lebanon
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة
مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨١٠/١١/١٢ ٨٠٤ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨١٣ ٨٠٤ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ٩٤٢٤-١١ بيروت - لبنان
رياض الصلح - بيروت ٢٢٩٠ ١١٠٧

http://www.al-ilmiyah.com
sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

ترجمة المصنف الزركشي

هو: محمد بن بهادر بن عبد الله، وقيل محمد بن عبد الله بن بهادر.

مولده: ولد سنة (٧٤٥هـ) في مصر، وكان والده من الأتراك، وكان مملوكا لبعض الأكابر فتعلم في صغره صنعة الزركش، ثم تعلم العلوم الشرعية.

مشايخه: من أهم مشايخه: الشيخ جمال الدين الإسنوي، والأذرعي، والبلقيني، والحافظ مغلطاي، والحافظ ابن كثير، وغيرهم.

له مؤلفات كثيرة منها: كتابنا "لقطة العجلان"، والتنقيح لألفاظ الجامع الصحيح بتحقيقنا، والقواعد في الفروع المسمى بالمنثور بتحقيقنا، وغيرها.

توفي رحمه الله سنة (٧٩٤هـ)، يوم الأحد الثالث من رجب، ودفن بالقرافة الصغرى من تربة الأمير بكتمر الساقي[1].

❁ ❁ ❁

ترجمة الشارح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري

هو الشيخ الإمام العلامة شيخ الإسلام قاضي القضاة زين الدين زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري السكيني ثم القاهري الأزهري الشافعي، وكان مولده في سنة ست وعشرين وثمانمائة (٨٢٦ هـ) بـ"سنيكه" من الشرقية ونشأ بها وحفظ القرآن.

مشايخه كثيرون منهم: محمد بن ربيع والبرهان الفاقوسي البلبيسي،والقاياتي، والبلقيني، والشرف السبكي والشمس الوفائي والحجازي والبدرشي والشهاب ابن المجدي والبدر النسابة والزين البوشنجي وأخذ عن شيخ الإسلام ابن حجر والزين رضوان في آخرين وحضر دروس الشرف المناوي وغيره وأصول فقه القاياتي والمحيوي والكافيجي. وغيرهم.

له مؤلفات كثيرة منها: كتابنا "شرح لقطة العجلان"، وشرح عدة كتب منها آداب البحث، وسماه فتح الوهاب شرح الآداب وفصول ابن الهائم وسماه غاية الوصول إلى علم الفصول مزج المتن فيه وشرحه شرحاً آخر سماه منهج الوصول إلى تخريج الفصول وهو

---

(١) انظر ترجمته في: مقدمة المنثور في القواعد له (١/٣-٥).

أبسطها والتحفة القدسية لابن الهائم في الفرائض أيضا سماه التحفة الأنسية لغلق التحفة القدسية وألفية ابن الهائم أيضا المسماة بالكفاية وسماه نهاية الهداية في تحرير الكفاية وبهجة الحاوي فقه سماه الغرر البهية بشرح البهجة الوردية وتنقيح اللباب لابن العراق ومختصر الروضة للمقري المسمى روض الطالب سماه أسنى المطالب إلى روض الطالب. طار اسم شرح البهجة في كثير من الأقطار وقصد بالفتاوى وزاحم كثيراً من شيوخه فيها، وله تهجد وتوجه وصبر واحتمال وترك القيل والقال وله أوراد واعتقاد وتواضع وعدم تنازع وعمله في التودد يزيد عن الحد ورويته أحسن من بديهته وكتابته أمتن من عبارته وعدم مسارعته إلى الفتاوى يعد من حسناته. واختصر المنهاج الفرعي للنووي وسماه منهج الطلاب وشرحه شرحا مفيدا.

توفي رحمه الله سنة (٩٢٥هـ) يوم الجمعة رابع ذي الحجة، ودفن بالقرافة بالقرب من الإمام الشافعي رحمه الله وحزن الناس عليه كثيرا لمحاسنه الكثيرة وأوصافه الشهيرة ورثاه جماعة من تلامذته بعدة مراثي مطولات[١].

❁ ❁ ❁

ترجمة صاحب الحاشية الشيخ يس

العليمي: ياسين بن زين الدين أبي بكر بن محمد ابن الشيخ عليم " بالتصغير " الحمصي الشافعي نزيل مصر الشهير بالعليمي توفي سنة (١٠٦١ هـ) إحدى وستين وألف. صنف: **حاشية على فتح الرحمن شرح مقدمة لقطة العجلان وهو كتابنا**، وحاشية على شرح ألفية ابن مالك في النحو. حاشية على شرح التهذيب للخبيصي حاشية على شرح التوضيح. حاشية على شرح السنوسي. حاشية على شرح القطر للفاكهي. حاشية على المختصر. حاشية على المطول[٢].

❁ ❁ ❁

النسخ المعتمدة في التحقيق

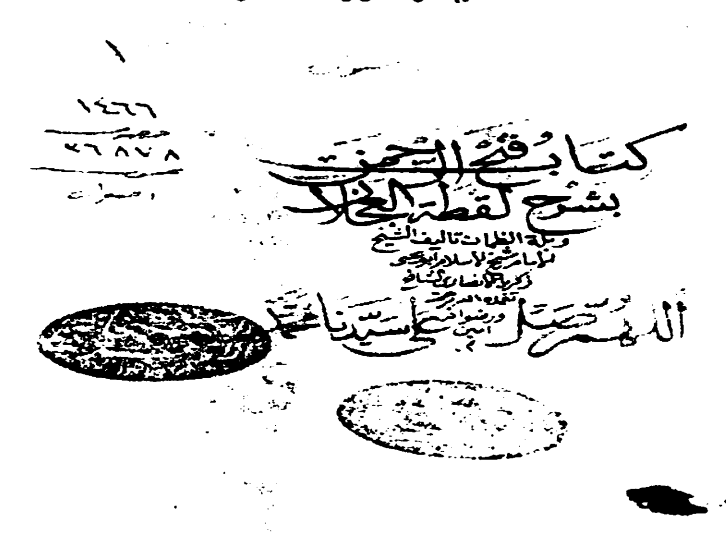
لقد اعتمدنا في تحقيق هذا الكتاب بفضل الواحد الأحد الفرد الصمد على **مطبوعة مصطفى الحلبي**، سنة (١٩٣٦ م)، وعلى **المخطوطة الأزهرية** تحت رقم (١٤٦٦/ خصوصي)، (٣٦٨٧٨/ عمومي)، وهي نسخة ناقصة.

---

(١) النور السافر (١/٦٣-٦٥).

(٢) هدية العارفين (١/٧١٨).

نماذج من صور المخطوط


كتاب فتح الرحمن
بشرح لقطة العجلان

طرة النسخة الأزهرية

الورقة الأولى من الأزهرية

الورقة الأخيرة من الأزهرية

بسم الله الرحمن الرحيم(١)

قال سيدنا ومولانا شيخ مشايخ الإسلام. ملك العلماء الأعلام. زين الملة والدين أبو يحيى زكريا ابن الشيخ الصالح محمد ابن الشيخ الصالح أحمد ابن الشيخ الصالح زكريا الأنصاري الشافعي تغمده الله تعالى برحمته، وأسكنه فسيح جنته (الحمد لله) فاتح أبواب العلوم(٢) لمن

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) الذي جعل لمن وفقه طاقة على فتح أبواب العلوم وزين سماء الدنيا بمصابيح العلماء فمنهم معالم للهدى ومنهم للشياطين رجوم. والصلاة والسلام على سيدنا محمد رافع منار الإسلام وخافض الشرك وكاسر الأصنام وعلى آله من الأئمة والتابعين لهم من الأئمة الأعلام. [وبعد] فيقول الفقير لرحمة رب العالمين يس بن زين الدين العليمي الحمصي غفر الله له ولوالديه وللمسلمين آمين: هذه حواش على شرح [لقطة العجلان وبلة الظمآن] لمولانا شيخ الإسلام زكريا الأنصاري رحمه الله جمعتها حال الإقراء مع العجلة خوف ضياع ما تقضيه المطالعة من الفوائد ويقتضيه الفكر عند البحث من الفرائد راجيا أن يحصل بها النفع للمحصلين من الطلاب ومؤملا من الله سبحانه الثواب الجزيل وهو حسبي الله ونعم الوكيل.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: (قوله فاتح أبواب العلوم) قال الراغب: الفتح إزالة الإغلاق والإشكال وذلك ضربان: أحدهما: ما يدرك بالبصر كفتح الباب ونحوه وكفتح الغلق والقفل والمتاع. والثاني: ما يدرك بالبصيرة، كفتح الهم وذلك ضربان أحدهما في الأمور الدنيوية، والثاني فتح المستغلق من العلوم انتهى ملخصا. وأطلق فاتح على الله مع عدم وروده وإنما الوارد فتاح بصيغة المبالغة، ونظيره قول ابن الجزري سامع وإنما ورد سميع، إمَّا بناء على الاكتفاء بورود مادته أو غير ذلك مما يأتي، والعلوم جمع علم، وجمع وإن كان مصدرًا لإرادة أنواعه. قال القرافي في "الخصائص": قال النحاة: من خصائص المصدر من حيث هو فلا يثنى ولا يجمع لأنه يقع على القليل والكثير من جنسه، ولذا وحد السمع وجمع الأبصار كما قاله المفسرون وفيه أبحاث: الأول: لفظ المصدر غنما وضع للقدر المشترك ولذا أجمع النحاة على أنه لو فسر بضربة واحدة يكون حقيقة ولو كان موضوعا للكثير لكان مجازا في القليل أو مشتركا وليس كذلك وحيث كان موضعا للقدر المشترك فلا يدل على الأفراد الكثيرة لأنها أخص منه والدال على الأعم غير دال على الأخص. الثاني: أن أسماء الأجناس نحو جماد وحيوان إنما وضعت للقدر المشترك بين أفرادها فهي كالمصادر تتعذر تثنيتها وجمعها حتى يعرض لمسمياتها ما يوجب التعدد من العوارض والمشخصات وهي من حيث هي لا تقبل شيئا من ذلك وحينئذ يسقط ما اعتمده المفسرون في جمع الأبصار وتوحيد السمع.
الثالث: الاستثناء في قولهم المصدر لا يثنى ولا يجمع إلا أن يجرد أو يختلف أنواعه بحسب أن يكون منقطعا فإن المصدر هو الماهية الكلية والذي ثني وجمع أفرادهم، فالنفي والإثبات ليسا لشيء واحد كما هو شرط الاستثناء المتصل انتهى ملخصا. وفي البحث الثاني نظر لما صرح به المحققون من أن لفظ العام إذا أطلق على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار ليس من المجاز في
=

قصده، ومانح عطاياه[١] لمن أعطاه وعبده، وأشهد[٢] أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له المتفضل على من اختاره ووحده. وأشهد أن سيدنا محمدا [٣] عبده ورسوله المفضل على

=

شيء. قال في "المطول" في بحث الاستعارة: وهذا يشتبه على كثير من المحصلين فيتوهمون أنه مجاز ويعترضون أيضا بأنه لا دلالة للعام على الخاص، ومنشأ عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الإطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: في القاموس منحه كمنعه وضربه أعطاه والاسم المنحة بالكسر والعطايا جمع عطية، والطاعة. قال الراغب: كالطوع والانقياد لكن أكثر ما يقال في الائتمار فيما أمر والارتسام فيما رسم العبارة التي اشتق منها عبد. قال الراغب: أبلغ من العبودية لأنها غاية التذلل ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال وهو الله تعالى.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أشهد بمعنى أعلم وأذعن ولا يكفي العلم من غير إذعان كما هو شأن كثير من أهل الكتاب الذين كانوا في زمنه ﷺ وهذا إنما يحتاج إليه في قوله وأشهد أن الله إلهنا وإن وقع لجماعة منهم شيخنا الغنيمي التعرض له هنا والجملة خبرية لفظا ومعنى، وقيل: إنشائية معنى، وأن بفتح الهمزة مخففة من الثقيلة واسمها ضمير شأن محذوف، ولا نافية للجنس وإله غير الله والجملة من لا واسمها وخبرها خبر ضمير الشأن، وأن وما بعدها سادة مسد مفعولي أشهد ولفظ نكرة منفية ولا مجال لكون جملة لا إله إلا الله إنشائية لأن بناء كون الكلمة إنشاءً أو خبراً على مضمونه لا المقصود منه ومضمون كلمة التوحيد الوحدانية المتحققة في الخارج أزلاً وأبداً، ولا يتصور إنشاؤها في إذن الله تعالى كإنشاء الحرية في ذات العبد بأنت حر، ووحده حال مؤكدة مقررة لمضمون الجملة الاسمية قبلها هذا مذهب سيبويه وفيه خلاف فانظر "حاشيتنا على شرح التوضيح"، والمتفضل اسم فاعل من تفضل بمعنى أفضل عليه كما في الصحاح وإطلاقه على الله تعالى مع عدم وروده إما بناء على أنه يكفي إطلاقه ما لا يوهم نقصا وأشعر بالتعظيم، وإما لأن محل الخلاف إطلاق اللفظ على ذاته لا إطلاقه على مفهوم صادق عليه والفرق واضح وإن خفي على بعضهم، فجعل من محل الخلاف رفيقا في قوله ﷺ إنّ الله رفيق يحب الرفق نبه على ذلك "ابن كمال باشا" والضميران في اختاره ووحده راجعان لله أي اختار الله ربا واعتقد أنه واحد.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: تقدم معنى أشهد ومحمد علم شخصي على نبينا خاتم الأنبياء والمرسلين وأفضل الخلائق أجمعين، منقول من اسم مفعول الفعل المضعف أي المكرر الميم ومشتق من الحمد كأحمد ومحمد يفيد المبالغة في المحمودية، وأحمد في الحامديَة ومحمد أفضل لإشعاره بكثرة الحامدين إذْ ذلك يستلزم كثرة صفاته الحمدية التي منها كثرة حامديته لله التي أفادها أحمد وظهر من هذا أن تفضيل بعض الأسماء على بعض لإشعاره بصفة ليست في الآخرة، فهي بالنظر لاستعماله في ذكر ونحوه والعبد صفة في الأصل، ثم استعمل استعمال الأسماء وله إطلاقات مشهورة وصفة العبودية في النبي أفضل من صفة نبوته كما قاله بعضهم. وفي "شرح الشعراوية": ومن العرب من يثنيه ويجمعه، وورد الاستعمالان في القرآن المجيد ويكون وصفا مفردا بمعنى

=

غيره ممن أبدعه وأوجده. والصلاة والسلام على أشرف نبي عظمه ومجده[١]، وعلى آلـه وأصحابه وأتباعه[٢] البررة المجدة.

(وبعد) فلما كانت المقدمة الموسومة[٣] (بلقطة العجلان وبلة الظمآن) تأليف العلامة[٤]

= مرسل وبين المرسل والرسول فرق لأنه ليس كل مرسل رسولا فالرياح مرسلات والرسول اسم للمبلغ عن المرسل ومن هنا حسن "وأرسلناك للناس رسولا" وإن كان لا يحسن نبيناك نبيا. والإبداع. قال المصنف في "شرح آداب البحث "كالاختراع والإنشاء إيجاد الشيء غير مسبوق بمادة ولا مدة، وقال إنها تقابل التكوين لأنه مسبوق بالمادة والأحداث لأنه مسبوق بالمادة، أي وغير مسبوق بالمادة وحينئذ يشكل أنه لا يتصور وجود مادة من غير مدة إلا أن يقال المراد بالسبق الافتقار لسبق العلة المقارنة للمعلول ثم إن الاستعمالات اللغوية والشرعية تخالف هذه التفرقة.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لم يحتج إلى تعيينه للعلم به وأنه المفرد العلم ﷺ وما أحسن قولي:

يـا سـيد الخلـق يا شمس الوجود ومن ... غـدا لـسالك مـنهاج الهدى علما
إذا تفـردت بالوصـف الجميـل فـلا ... يحتـاج واصـفكم أن يذكر العلما

وأشرف أفعل تفضيل من الشرف وهو العلو وعظمه فخمه وبجله ومجده أعطاه الفضل. قال "الراغب": التمجيد من العبد لله بالقول وذكر الصفات الحسنة ومن الله للعبد بإعطائه الفضل.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: قال في الصحاح: التبع يكون واحدا وجمعا قال الله تعالى: ﴿ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً﴾ (ابراهيم: من الآية٢١) ويجمع على أتباع، والبررة جمع بار كما في "التوضيح"، وفي "التسهيل" بررة جمع بر على غير القياس وقال الراغب وجمع البار أبرار وبررة. قال تعالى ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ (الانفطار: ١٣) وقال في صفة الملائكة: ﴿كرام بررة﴾ فبررة خص بها الملائكة في القرآن من حيث إنه أبلغ من أبرار، فإنه جمع بار وبر أبلغ من بارّ كما أن عدلا أبلغ من عادل انتهى. وفي "التسهيل": أن بررة جمع بر على غير قياس، والمجدة جمع ماجد، والمجد السعة إلى الكرم وأصله من قولهم مجدت الإبل حصلت في مرعى كثير.

(٣) (قوله الموسومة... الخ) الموسومة اسم مفعول من وسمه بمعنى علمه. قال في الصحاح: وسمه وسمًا وسمة إذا أثر فيه بسمة وكي واللقطة الشيء الملقوط وهي بفتح القاف على المشهور، وقال الخليل بفتح القاف الرجل الملتقط وباسكانها الشيء الملقوط لأن فعلة للفاعل مثل ضحكة ولحنة وفعلة للمفعول. وحكى ابن مالك فيها أربع لغات فقال: لقاطة ولقطة ولقطة ولقط مالاً قد لقطه فليس الاسكان بخطأ، وهي مختصة بغير الحيوان ويقال في الحيوان ضال والعجلان كالعجول والبلة بفتح الباء البلل وبضم الباء ابتلال الرطب والظمآن العطشان.

(٤) (قوله العلامة) أي الكثير العلم هذا مدلوله لغة ودعوى اختصاصه بمن جمع بين العلوم العقلية والنقلية لا دليل عليها وإن ادعى أنها اصطلاح فإطباقهم على وصف من لم يكن بتلك الرتبة ينافيه.

الــــرباني محمـــــد بن عبد الله الزركشي الشافعي(١) مشتملة على نقول عجيبة(٢)، ومسائل غريبة(٣)، وحدود منيعة(٤)، وموضوعات بديعة(٥)، مع كثرة علمها(٦)، ووجازة لفظها(٧)، وافــتقارها إلى حـــل مبانيها(٨) وبيـــان معانيـــــها(٩) طلب (١٠) مني بعض الإخوان الأعــزة عليَّ من الطلبة المترددين إليَّ أن أضع(١١) عليها شرحا يَحُل ألفاظها(١٢)، ويبرز

---

(١) (قوله الرباني) نسبة إلى الرب على غير قياس (قوله محمد بن عبد الله) قال في حسن المحاضرة: ولد سنة خمس وأربعين وسبعمائة ومات يوم الأحد. ثالث رجب سنة أربع وتسعين وسبعمائة ودفن بالقرافة الصغرى.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: النقول جمع نقل وهو نسبة القول لقائله وهو من المجاز كما في الأساس ونصه ومن المجاز نقل الحديث وهم نقلة الأخبار ونقل ما في النسخة ووصفها بكونها عجيبة بخفائها واستعظام نسبتها لقائلها.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: المسائل جمع مسألة وهي: مطلوب خبري يبرهن عليه مع العلم ووصفها بكونها غريبة لكونها عديمة النظير كما في قوله ﷺ: "بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ".

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: الحدود جمع حد وهو القول الدال على ماهية الشيء ومعنى كونه منيعا اطراده وأنه كلما وجد مع المحدود وجد، كما أن معنى جمعه انعكاسه وأنه كلما انتفى المحدود انتفى.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: الموضوعات جمع موضوع وموضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية ولعل مراده هنا الأبحاث الموضوعة في مواضعها إذ لـــم يذكر المصنف موضوعات العلوم والبديعة التي لم تسبق بمثال.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: مع ظرف لغو متعلق بمشتملة أو حال من فاعلها.

(٧) قال الشيخ يس الحمصي: الوجازة مصدر وجز وهي الإيجاز مقابل الإطناب والإسهاب.

(٨) قال الشيخ يس الحمصي: أي فك تراكيبها فإن المباني جمع مبنى وهي الألفاظ التي يتألف منها الكلام ويأتي ما في الكلام من الاستعارة.

(٩) قال الشيخ يس الحمصي: المعاني جمع معنى والكلام في لفظه ومعناه مشهور وبين حل المباني وبيان المعاني عموم وخصوص وجهي فقد يوجد الأول بدون الثاني كما إذا أعربت الألفاظ فقط ويوجد الثاني بدون الأول، كما إذا قيل حاصل هذا الكلام كذا ولم يتعرض لألفاظه وقد يجتمعان.

(١٠) قال الشيخ يس الحمصي: في قوله فلما كانت.

(١١) قال الشيخ يس الحمصي: في موضع المفعول لطلب.

(١٢) قال الشيخ يس الحمصي: فيه استعارة مكنية تخييلية تبعية، وذلك لأنه أضمر في النفس فك التراكيب بشيء معقود قد حل ثم حذف المشبه به وأتى بشيء من روادفه ولوازمه تخييلا وهو الحل، واشتق من المصدر يحل فوقعت الاستعارة تبعية، وذكر "الفنري" في "حواشي المطول" أن =

دقائقها[١]، ويحقق مسائلها ويحرر دلائلها[٢]، فأجبته إلى ذلك بعون الملك القادر راجياً بــه[٣] جــزيل الأجــر والثواب. من فضل مولانا الكريم الوهاب، وسميته [فتح الرحمن بــشرح لقطة العجلان وبلة الظمآن] والله أسأل أن ينفع به، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكــريم مــصلحاً لما بين يديه سقيم. قال المؤلف رحمه الله تعالى: ﴿بسم الله الرحمن الــرحيم﴾ أي: أؤلــف أو أبــتدئ تأليفي[٤]، والباء للمصاحبة ليكون ابتداء التأليف[٥] مصاحباً لاسم الله تعالى المتبرك بذكره أو للاستعانة نحو كتبت بالقلم، والاسم مشتق من

=

القوم سكتوا عن جريان التبعية في المكنية وأن الظاهر تحققها، والمشهور أنه يجوز في هذا التركيب ونحوه كنطقت الحال عند الجمهور أن يكون استعارة تصريحية بأن شبه في هذا التركيب فك التراكيب بحل الشيء المعقود، واشتق منه يحل، وفي نطقت الحال الدلالة بالنطق، واشتق منه نطقت والقرينة المفعول، ويجوز أن يقال شبه الألفاظ بالأشياء التي يعقد عليها تشبيها مضمرًا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية، وأثبت لها يحلّ مستعملا في ذمه، وفي الابانة والظهور والنطق في لازمه وهو الدلالة، فيكون في الكلام مجازا مرسلا أو كناية.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي يظهر الأمور الخفية من عباراتها، والدقائق جمع دقيقة من دق الشيء يدق أي صار دقيقاً لا يهتدى إليه إلا بتأمل.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: التحرير: التهذيب والتصفية، والدلائل جمع دليل ويأتي معناه.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: راجياً من فاعل أجبته والرجاء قال الراغب ظن يقتضي ما فيه مسرة والجزيل الكثير والأجر ما يعود من ثواب العمل والثواب ما يرجع إلى الإنسان من ثواب عمله فسمي الجزاء ثوابا تصورًا أنه هو هو ألا ترى أنه جعل الجزاء نفس الفعل في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولم يقل ير جزاء ويقال في الخير والشر لكن الأكثر المتعارف في الخير. قال الراغب: الفيض الماء الكثير انتهى وحينئذ ففي الكلام استعارة لأنه شبه عطاياه تعالى الكثيرة بالماء، وأطلق اسم المشبه به على المشبه فهو استعارة تصريحية ومعنى الإكرام الزائد في الكرم على كل كريم والوهاب الكثير الهبة.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: بيان لمتعلق الجار والمجرور، لأن الجار أصلي لا زائد وأنه يجوز تقدير متعلقه فعلا خاصا كأؤلف أو عاما كأبتدئ والأول أولى كما أن تقديره فعلا ومؤخرا أولى من تقديره اسما ومقدما لما بين في موضعه، وكلام الشارح محتملا لتقديره مقدماً ومؤخرًا، وأشار بقوله "تأليفي" إلى أنه قدر عاما يحمل على الخصوص بتقدير المفعول خاصا بمعونة المقام.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: ترجيح لحمل الباء على المصاحبة وقد رجحه صاحب الكشاف بخمسة وجوه لم يذكر هذا منها وإنما قال: إن باء المصاحبة أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل باسمه تعالى من باء الاستعانة انتهى وهو صريح في أن باء الاستعانة لا تدل على ذلك بل على ملابسة ابتداء التأليف فقط فكيف يجعل الشارح ذلك ترجيحًا لباء المصاحبة مع مشاركة الاستعانة لها فيه وإنما ينبغي الترجيح بما به الاختصاص.

السمو[١] وهو العلو، وقيل: من الوسم[٢] وهو العلامة، والله علم على الذات [٣] الواجب الوجـــود المستحق لجميع المحامد، و"الرحمن الرحيم" صفتان مشتقتان[٤] بنيتا للمبالغة[٥] مـــن رحم كغضبان من غضب، والرحمة رقة القلب وهي كيفية نفسانية تستحيل في حقه تعـــالى فـــتجمل على غايتها وهو الإنعام فتكون صفة فعل أو الإرادة فتكون صفة ذات، والرحمن أبلغ[٦] من الرحيم لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقاطع[٧] (الحمـــد لله) الحمـــد لغـــة[٨] الثناء باللسان على الجميل الاختياري على جهة التبجيل

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هذا مذهب البصريين.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي بفتح الواو وهذا مذهب الكوفيين وعبارة غيره من السمة وأصله وسم حذفت الواو وعوض عنها بالهاء. قال القرطبي: فمن ذهب للأول قال لم يزل الله تعالى موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم لا تأثير لهم في أسمائه وصفاته، وهذا قول أهل السنة، ومن ذهب إلى الثاني يقول كان الله تعالى في الأزل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات فإذا أفناهم بقي بلا أسماء ولا صفات.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي علم شخصي وليس قوله "علم... الخ" تعريفا لله بل بيان للموضوع له، ولو كان تعريفا كان غير مانع لأنه يدخل غير لفظ الله من مرادفاته الفارسية وغيرها نحو "خداي" ثم ذكر الموضعين ليس باعتبار أنهما داخلان في الموضوع له خلافا للشارح في حواشي المطول بل إشارة لاستجماع الذات لصفات الكمال، أما الثاني فظاهر وأما الأول فلأن كل كمال متفرع على وجوب الوجود بالذات، والمحامد جمع محمدة بكسر الميم مصدر بمعنى الحمد.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: عبارة غيره مشبهتان وهي أولى.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: ليس معناه أنهما من صيغ المبالغة لأنها عند الجمهور محصورة في ثلاث ليس هذا واحد منها وهي فعال ومفعال وفعول، وما نقل عن سيبويه أن فعيلا منها محمول على حالة العمل فحيث لا عمل لها لا يحمل على صيغها بل معناه أنهما صفتان مشبهتان لإفادة المبالغة من رحم لأنه متعد فلا تشتق منه الصفة إلا إذا أريد المبالغة فإنها إذا أريدت يجعل المتعدي لازما بمنزلة الفرائد وينقل إلى فعل بضم العين ثم تشتق منه الصفة.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: أي أكثر مبالغة تارة باعتبار الكمية أي كثرة أفراد متعلق مدلوله التضمني وهو الرحمة وأخرى باعتبار الكيفية أي قوة مدلوله التضمني وعظمته في نفسه.

(٧) قال الشيخ يس الحمصي: نقض بحذر فإنه أبلغ من حاذر ورد بأن الشرط لا كلية ولو سلم فحذر أبلغ لإلحاقه في الثبوت بالأمور إلى كمية كثيرة وهو لا ينافي كون حاذر أبلغ من وجه آخر بأن تدل على زيادة الحذر وإن لم يدل على إثباته ولزومه وهذا كله بناء على كلام الجمهور وعلى ما اختاره ابن مالك وأتباعه من عد فعيل وفعل في صيغ المبالغة وجعلها خمسة فلا نزاع في أن حذر أبلغ.

(٨) قال الشيخ يس الحمصي: الكلام على تعريف الحمد لغة وعرفا مشهور لا نطيل به لكن لا بأس بالتعرض هنا لشيء وهو أن الشارح لم يتعرض للمحمود به لدلالة الثناء عليه ولا يشترط أن يكون فيه اختياريا ولا بد من كونه جميلا إما في الواقع أو عند المحمود كما أن يكون جميلا في =

والتعظيم، وعرفاً فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث إنه منعم على الحامد أو غيره وابتدأ بالبسملة والحمدلة[١] اقتداء بالكتاب العزيز وعملا بخبر أبي داود وغيره: **"كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم** -وفي رواية- **بالحمد لله فهو أجذم"** أي مقطوع البركة وقدمت البسملة عملا بالكتاب العزيز والإجماع والحمد مختص بالله تعالى كما أفادته الجملة الاسمية سواء جعلت أل فيه للاستغراق أو للجنس أو للعهد كما بينت ذلك في شرح البهجة وغيره[٢]**(فاتحة كل كتاب وخاتمة كل باب)** برفعهما على الخبرية لسابقهما وأنثهما باعتبار الحمد له أو الجملة وفي نسخة فاتح وخاتم بتذكيرهما وبجرهما على البدلية من لفظ الله والكتاب لغة الضم[٣] والجمع يقال كتبت كتاباً وكتابةً وكتباً،

=

الواقع أو عند الحامد والمراد من كون المحمود عليه فعلا اختياريا كونه كذلك حقيقة أو مجازا لصدور الأفعال الاختيارية عنه أو لكونه شرطا فيها فلا يشكل الحمد على صفات الله الذاتية مع أنها ليست أفعالاً لأن ما عدا الحياة تصدر عنه الأفعال الاختيارية والحياة شرط تلك الصفات.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي أبتدئ بالبسملة ابتداء حقيقيا وبالحمدلة ابتداءً إضافيا.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: والحمد مختص بالله كما أفادته الجملة سواء جعلت "أل" فيه للاستغراق كما عليه الجمهور وهو ظاهر أم للجنس كما عليه الزمخشري لأن لام لله للاختصاص لتحقق الجنس في الفرد الثابت لغيره أم للعهد كالتي في قوله ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾ كما نقله ابن عبد السلام واختاره الواحدي على معنى أن الحمد الذي حمد الله به نفسه وحمده أنبياؤه وأولياؤه مختص به والعبرة بحمد من ذكر فلا فرد منه لغيره وأولى الثلاثة الجنس وحده لأن الحكم بأن الجنس انتهى وظاهره أن المفيد للاختصاص على تقدير كون اللام في الحمد للجنس إنما هو لام الاختصاص في لله وهو ما حققه السيد. وقال "**السعد**": إنه مستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس ألا ترى أن قولك الأئمة من قريش والكرم في العرب يفيد القصر كما لا يخفى، ورده السيد بأن ذلك ليس من قصر المبتدأ على الخبر بل القصر استفيد من اللام لأنه قصر الجنس وحده لأن الحكم بأن جنس الكرم مثلا موصوف بكونه حاصلا في العرب لا يستلزم انحصار أفراده فيهم لجواز أن يثبت لهم في ضمن فرد ولغيرهم في ضمن فرد آخر.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: اعلم أن الكتاب مصدر كتب من باب قتل والاسم منه الكتاب بالكسر لأنها صناعة كالتجارة تسمى به المفعول مبالغة كرجل عدل أو فعال بني للمفعول كاللباس للملبوس. وقال الراغب: الكتب ضم أديم إلى الأديم بالخياطة يقال كتب السقاء وكتبت البغلة جمعت بين شفريها بحلقة، وفي **التعارف**: ضم الحروف بعضها إلى بعض بالخط وقد يقال ذلك للمضموم وبعضه إلى بعض باللفظ والأصل في الكتابة النظم بالخط وفي المقال النظم باللفظ لكن قد يستعار كل واحد للآخر ولهذا سمي كلام الله وإن لم يكتب كتابا كقوله- الم ذلك الكتاب — انتهى وعلى ما فسر به المصنف فإطلاق الكتاب على كلام الله حقيقة، ولهذا قال بعض الأفاضل:

=

وعـــرفاً اسم لجملة مختصة من العلم مشتملة على أبواب وفصول غالباً، وهو مصدر[١]، لكن الضم مخصوص أو اسم[٢] مفعول بمعنى المكتوب أو اسم فاعل بمعنى الجامع، والباب لغـــة ما يتوصل منه[٣] إلى غيره، وعرفاً اسم لجملة مختصة من العلم مشتملة على فصول غالـــبا، وخص الكتاب بالفتح والباب بالختم لسبق الكتاب الباب وضعا فناسب الكتاب الفـــتح والباب الختم (والصلاة) هي من الله رحمة[٤] ومن الملائكة استغفار ومن الآدميين تضرع ودعاء (والسلام) بمعنى التسليم (على خير من نطق) أي تكلم[٥] (بالصواب) أي

=

والعجب من البيضاوي أنه جعل الكتاب عبارة عن مطلق الجمع ثم جعل إطلاقه عل كتاب الله سبحانه مجازا حيث قال: ثم أطلق على المنظوم عبارة قبل أن يكتب لأنه مما يكتب انتهى. اعلم أن بعضهم أنكر أن يكون لا حقيقة ولا مجازا وهو خطأ ظاهر، وقال إنما المكتوب النقوش، وفي كلام السعد في شرح العقائد ما يوهم ذلك لكن قد علمت من كلام الراغب خلافه وإن الألفاظ مكتوبة على وجه المجاز، وفي شرح المقاصد: فإن قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والأشكال لا اللفظ والمعنى. قلنا: بل اللفظ، لأن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم: المثبت في المصحف هو الصور والأشكال، وصريحه أن الألفاظ مكتوبة حقيقة عرفية لأن تعريف الكتابة مما ذكر أمر اصطلاحي فتدبر.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي وكسر أوله لأنه صناعة كالتجارة والنجارة.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: كاللباس بمعنى الملبوس.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: هذا التعريف قال الشهاب ابن قاسم في حواشي شرح البهجة: صادق على الطريق الذي يتوصل به لغيره في الصحراء وتبعد تسميته بابا. قال بعض الفضلاء: ويصدق على الجسر الممتد على النهر إلا أن يجعل عبارة عن فرجة كما عبر بذلك بعضهم فقال: الباب فرجة في سائر يتوصل بها من داخل لخارج وعكسه، قال: وهو حقيقة في الأجرام مجازا في المعاني وأقول التخصيص بالفرجة مخالفة لاطلاقه اصطلاحا على أبواب العلوم ولكلام أهل اللغة فإنه صريح في أن كل ما يتوصل به إلى شيء فهو بابه ومنه قوله ﷺ: "أنا مدينة العلم وعليٌ بابها" وإن قال الحافظ إنه لا أصل له وما أحسن قول بعضهم في مدحه ﷺ: "وأنت باب الله أي امرئ أتاه من غيرك لا يدخل" فلا بعد في تسمية الطريق والجسر بابا ولا فرق بين المعاني اللغوية وبين الحقيقة والمجاز.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: قال المصنف في شرح البهجة أول كتاب الصلاة: إنه لغوي، وقال النووي في الدقائق: إنه شرعي، وللزمخشرى كلام متناقض في معناها لغة بيناه في حواشي شرح التوضيح.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: ذكر بعض شراح التلخيص أن صاحبه اختار نطق على تكلم لئلا يحتاج إلى أنه عام خص منه البعض وهو الله تعالى، قال: وفيه إيماء إلى قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾.

بإصـــابة الحق، وذلك لخبر مسلم[١] "أنا سيد ولد آدم يوم القيامة" وفي رواية الترمذي: "ولا فخـــر" أي: لأحد عليَّ أوْ لي على أحد، قال ذلك لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَـــدِّثْ﴾ (الـــضحى: ١١)، ولأنـــه مما يجب تبليغه لأمته ليعرفوه فيعتقدوه ويعاملوه بمقتـــضي اعـــتقادهم (وعلى آله) وهم مؤمنو بني هاشم وبني المطلب على الراجح[٢] (وصحبه) هو عند سيبويه اسم جمع[٣] لصاحب بمعنى الصحابي وهو من اجتمع[٤] مؤمنا بنبيـــنا محمد ﷺ وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم ليشمل الصلاة والسلام علـــى باقيهم (أولي) أي أصحاب (الحكمة) وهي كمال[٥] العلم وإتقان العمل (وفصل الخطاب) أي تمييز[٦] الحق عن الباطل أو البيان الشافي في كل قصد وقيل هو الحكم بالبينة أو الـــيمين أو الفقـــه في القـــضاء أو النطق بأما بعد وجملة الحمد والصلاة على من ذكر

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي كونه خير من نطق.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي الذي قاله الإمام المطلبي الشافعي رحمه الله لكن في باب الزكاة فلا ينافي ما ذكره بعضهم أنه في مقام الدعاء كما هنا أمة الإجابة.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي لا جمع، لأن فعلا ليس منها ووقع في عبارة بعضهم وأصحابه واعترض بأن فعلا صحيح العين لا يجمع على أفعال. وقال بعضهم: إنما جمع صحب على ذلك لأنه مخفف صحب كنمر وفعل بكسر العين يجمع على صاحب.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: شمل غير المميز ومن اجتمع به مؤمنا من الجن، ودخل من رآه قبل الدعوة وبعد البعثة وآمن به لا من رآه قبل البعثة وآمن بأنه سيبعث ومن اجتمع به من غير شعور من واحد منهما بالآخر أو عدم رؤية واحد للآخر ومن وراء ستر رقيق علم به وخاطبه أو لا ومن لقيه مارا ولم يمكث عند الوصول إليه، ويخرج من رآه من بعد تردد فيه في منع الموانع وذكر ما حاصله أنه إن لم يثبت أنه صحابي فلا إشكال وإن ثبت التزم صدق الاجتماع مع الرؤية من بعد ومن رآه قبل النبوة مؤمنا بغيره كما في الاصابة، وقضية كلام البغوي دخوله لعده في الصحابة زيد بن عمرو بن نفيل ولا بد في الاجتماع أن يكون متعارفا لا ما وقع على سبيل خرق العادة فيخرج الأنبياء والملائكة الذين رأوه ليلة الإسراء واستثنى في الإيعاب سيدنا عيسى عليه السلام لكونه حيا على أحد القولين ونزوله إلى الأرض، وتردد بعض في الخضر والظاهر دخوله إن اجتمع به في الأرض.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: فسرها بعضهم بعلم الشرائع.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: في المطول يقال للكلام البين فصل بمعنى مفصول ففصل الخطاب البين من الكلام الذي بينه من يخاطب ولا يلتبس أو بمعنى فاصل أي الفاصل من الخطاب الذي يفصل بين الحق والباطل والصواب والخطأ انتهى فأشار إلى أن الفصل مصدر إما بمعنى اسم المفعول أو بمعنى اسم الفاعل.

خـــبريتان لفظا انشائيتان معنىً، إذ القصد[١] بالأولى الثناء على الله تعالى بأنه مالك لجميع الحمـــد من الخلق وبالثانية ايجاد الصلاة والسلام لا الإعلام[٢] بذلك وإن كان هو القصد بهما في الأصل (أما بعد) كلمة يؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى آخر، و"أمـــا" متضمنة معنى الشرط، بدليل لزوم الفاء في حيزها غالبا والأصل مهما يكن من شيء بعد البسملة والحمدلـــة والـــصلاة والـــسلام عـــل مـــن ذكـــر (فهـــذه) المقدمة الحاضرة ذهنا[٣]

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: تعليل لكونهما إنشائيتين معنى لا خبريتين معنى أيضا، وكان الظاهر أن يقول إذ القصد بها إيجاد الثناء الخ كما قال بعد "وبالثانية إيجاد الصلاة"، وكأنه حذف من الأول لدلالة الثاني ولما كان في حصول الثناء بالجميل الذي هو معنى الحمد بما أوتي به خفاء إذ ليس فيه ذكر الجميل أشار إلى أن فيه ذلك باعتبار أن معنى الحمد أنه مالك لجميع الحمد.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي بأنه مالك لجميع الحمد وبالصلاة والسلام إذ لو كان القصد لم يحصل المطلوب وهذا واضح في جملة الصلاة والسلام لا الحمد، لأن الإخبار عن الحمد حمد والإخبار بأنه سبحانه مالك لجميع الحمد ثناء بالجميل عليه والشيء قد يصدق على نفسه كما بيناه في حواشي شرح التوضيح وفي بعض ثبوت الشيء لشيء قصده لذلك الثبوت فالأولى أن يقال إن "أل" في "الحمد" للاستغراق، فالقضية موجبة كلية حكم فيها على كل أفراد الموضوع أي محل حمد الحامدين لله ومنهم المصنف، قيل: وعلى هذا لزم الحمد للمصنف ولزوم الحمد ليس بحمد بل التزام له، لأنه لا يكون إلا بالقصد كما مر واللزوم لا يقتضيه بل يقتضي التزامه والجواب الصحيح أن أصل الحمد لله أحمد الله حمدًا فيدل باعتبار أصله على صدوره عن المتكلم الواحد وهو المصنف بقرينة المقام، وقيل: "أل" للحقيقة فالحكم على طبيعة الموضوع فالمعنى حقيقة الحمد ثابتة لله، وفيه أن القضية الطبيعية ليست من القضايا المعتبرة في العلوم انتهى ملخصاً، ولو اعترض على الأخير بانتفاء القصد على زعمه كان أظهر لأن المنفي في كلام القوم اعتبار الطبيعة في مسائل العلوم لا مطلقا بدليل استعمالها في المبادئ وهي الحدود وما هنا ليس من مسائل العلوم ثم إن قصد الإخبار بجملة الحمد يستلزم قصد الحمد الذي تضمنته فلا حاجة لجميع ما تكلفه.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: اعلم أن في مسمى الكتب والعلوم والفصول ونحوها احتمالات سبعة أجازها السيد الجرجاني فإما أنه الألفاظ المعينة الدالة على المعاني المخصوصة أو النقوش الدالة عليها بتوسط دلالتها على تلك الألفاظ أو المعاني المخصوصة من حيث إنها مدلولة لتلك العبارات والنقوش أو المركب من الثلاثة أو من اثنين ثلاثة أحادية وثلاثة ثنائية وواحد ثلاثي، واختار أولها وقال فيه وهذا هو الظاهر وحينئذ فالإشارة بقول المصنف فهذه إن كانت قبل التأليف فإلى ما في الذهن على جميع الاحتمالات إلا على احتمال أن المسمى النقوش فقط أو الألفاظ فقط أو المركب منهما لأن النقوش والألفاظ الصادرة من المصنف والمركب منهما مما له تحقق في الخارج، وأما المعاني فقط أو المركب منها ومن غيرها ولا يوجدان إلا في الذهن أما المعاني فقط فظاهر وأما المركب فلأن المركب من غير الموجود في الخارج ومن الوجود فيه غير =

(أوراق)[١] قليلة[٢] (يقرب منها) بل يصل إليها (المتناول) أي الآخذ منها (ويقصر عنها المتطاول) أي المرتفع إلى المطولات لكثرة جمعها وسهولة الأخذ منها (توقف) من أوقف أو من وقف بالتشديد أي أطلع (على) الكتب (المطولات في الزمن القصير مواليها) بضم الميم أي مصافيها مع ملازمة الاشتغال بما فيها، وهو مفعول توقف. والزمن لغة المدة[٣] من ليل أو نهار وعرفا مقارنة[٤] متجدد موهوم لمتجدد معلوم. وقيل:

=

موجود في الخارج ثم إن جعلت الإشارة إلى ما في الذهن فلا بدّ من حذف مضاف، والتقدير مفصل هذا المحمل لأن الحاضر في الذهن ليس إلا بالمحمل ومسمى الكتاب إنما هو المفصل وإن جعلت إلى ما في الخارج فلا بد أيضا من حذف مضاف أي نوع هذه الألفاظ والنقوش أو المركب منهما لأن الموجود في الخارج ليس إلا الشخص وهو ليس بمسمى الكتاب وإلا لا نحصر فيه، وإنما مسماه النوع على تقدير أن المشار إليه ما في الذهن لا بدّ أن يدعي أنه نزل منزلة المحسوس لأن وضع أسماء الأشارة أن يشار بها إلى محسوس مشاهد.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هو مجاز مرسل علاقته المجاورة بلا واسطة على احتمال أن مسمى الكتاب النقوش أو بواسطة على غيره.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي لأن أوراق من جموع القلّة، وفائدة تنصيص الشارح عليه استعمال لفظ الجمع في موضوعه لأنه قد يستعمل في الكثرة ويدل على استعماله في موضوعه أنها في الخارج كذلك.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: لغة: المدة: قال أبو ذؤيب:

هل الدهر إلا ليلة ونهارها   وإلا طلوع الشمس ثم غيابها

وهو قريب مما دل عليه كلام سيبويه أنه مضي الليل والنهار.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: هذا القول نسبه في المواقف للأشاعرة أنه متجدد ويقدر به متجدد وقد يتعاكس بحسب ما هو متصور للمخاطبة، فإذا قيل متى زيد يقال طلوع الشمس إن كان مستحضرا لطلوع الشمس، ثم إذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد انتهى المقصود منه. قال السيد: ويرد عليه أنه إن جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمرا موجودا لا موهوبا كما هو مذهبهم وايضا إذا كان المتجدد في نفسه وقتا فإذا بقي مدة وهو واحد بعينه لزم أن تكون مدة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطلٌ قطعاً وإن جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك أن كل مقترنين إنما يقترنان في شيء وأن كل معنيين فهما في أمر ما معا فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن أن يجعل كلا منهما دالا عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الأمور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة إلى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل، فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الأوقات أوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم، وإذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس

=

جوهــر لــيس بجسم ولا جسماني[١] وقيل: فلك معدل النهار[٢]، وقيل: عرض، وقيل حركة[٣] معدل النهار، وقيل مقدارها[٤]، والقول الأول للمتكلمين[٥]، والبقية للحكماء. وقــد بــسطت الكــلام علــى ذلك في شرح اللب (وتربو) أي: تزيد على المطولات (بالغــرائب والعجائب فلا تساويها) أي فلا تساوي المطولات هذه الأوراق، والغريب الأمر الذي يستغرب، والعجيب الأمر الذي يتعجب منه. ثم استشهد على مدحه لمقدمته بقول العلامة محمد بن نباتة[٦] بضم النون في قصيدة لـــه:

في التوقيت.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي حال في جسم فهو قائم بنفسه مجرد عن المادة.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: في **المواقف** في بحث الزمان أن ثاني الثاني يعني فلا ينتج كما علم من موضعه أن شرط إنتاجه اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب وقال الشارح في شرح اللب وقيل فلك معدل النهار وهو جسم سميت دائرة منطقة البروج منه بمعدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كور الشمس عليها انتهى. وفي لفظ **الجواهر في معرفة الخطوط والدوائر** لسبط المارديني: دائرة معدل الليل النهار دائرة عظيمة هي منطقة الحركة الأولى اليومية وتمسى معدل النهار ومدار الحمل والميزان، قال بعد دائرة معدل النهار متحركة أبدا ما دامت الدنيا في اليوم والليلة دورة واحدة بالتقريب، وفي الحقيقى تدور دورة وقرب الدرجة وتتحرك جميع الكواكب بحركتها وإذا كانت الشمس عليها اعتدل الليل والنهار في جميع البلاد أي تساويا عند الحس ولذلك سميت دائرة معدل النهار.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: في **المواقف** أن ثالث الأقوال أنه حركة الفلك الأعظم لأنها غير قارة وأنه من جنس ما قبله يعني أنه استدلال بموجبتين من الشكل الثاني.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: في **المواقف** أن رابع الأقوال ما ذهب إليه أرسطو أنه مقدار حركة الفلك الأعظم وبسط الكلام على دليله ورده.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: قد علمت أنه قول الأشاعرة، وانظر كلام الشيخ من قول **المواقف** إن المتكلمين أنكروا الزمان وأطال في شبههم وفي ردها.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: أي المصري المولد لأنه ولد بزقاق القناديل سنة ست وثمانين ومات في صفر سنة ثمان وستين وسبعمائة وليس البيت الذي أنشده المصنف في ديوانه ولا من شعره وإنما هو من شعر أبي نصر عبد العزيز بن نباتة السعدي شاعر سيف الدولة ابن حمدان وهو ابن نباتة بضم النون بلا شبهة ومطلع القصيدة التي هذا البيت منها:

هل رقيـــة يستقبل الحب راقيها   فالطب تزعـــم أن الحب يعييها

وهي في مدح الأمير أبي طاهر محمد بن معز الدولة وكذا عبد الرحيم بن محمد بن نباتة الجذامي الفارقي صاحب الخطب المشهورة وأما المصري، فمقتضى تسمية ديوانه الصغير النباتي، وقوله في بعض قصائده: "وأكثر السكر النبات" أنه ابن نباتة بفتح النون إلا أن يقال يتأمل للتورية.

ينسى لها الراكـــب العجلان حاجته ويصبح الحاســـــد الظمآن يطريها[١]

من الإطراء، وهو المبالغة في المدح وقبله:

خذها إذا أنشدت في الحي عن طرب صدورها[٢] عرفـــت منها قوافيها[٣]

(**جمعتها**) أي الأوراق (**لسؤال**) وفي نسخة بسؤال (**بعض الإخوان**) في العلم[٤] (**تستعمل عند المناظرة**) وهي لغةً من قولهم دور متناظرة: أي متقابلة[٥] أو من النظير أو أو من النظر إما بمعنى التبصر أو البصار أو الانتظار، وعرفاً النظر بالبصيرة[٦]: أي بالقوة التي تكتسب بها العلوم وهي للقلب بمنزلة البصر للعين. وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح آداب البحث (**وتعين**) بالنصب عطف على تستعمل (**على الدخول في فنون المعقول**) أي أنواعه من المنطق والحكمة والأصلين[٧] وغيرهما (**لدى**) أي: عند[٨] (**المحاورة**) أي المجاوبة والمراجعة يقال تحاوروا الكلام: أي تراجعوه (**في زمان قصير**) متعلق بتعين (**فلذا**) أي فلأجل إعانتها على ما ذكر من الزمن القصير في (**عذرها التقصير**) أي ممن لا يواليها[٩] أو لم يعطها حقها (**والله**) بالنصب لقوله (**أسأل**) قدم عليه

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: في الصحاح أطراه: أي: مدحه فهو يتعدى بنفسه كما في البيت. وفي القاموس أكرا عليه.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي صدور أبياتها أو أوائلها.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: جمع قافية وهي الحرف الأخير من البيت الذي يكمله عند الأخفش وقال قطرب هو الروي وهو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة، وفي هذا إشارة إلى أن قصيدته متمكنة القوافي وتمكين القافية من البديع.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: ادعى بعضهم أن أخا يجمع في النسب على إخوة وفي الصداقة على إخوان. ورد عليه بقوله تعالى: ﴿المؤمنون إخوة﴾، والمراد الصداقة وقوله تعالى: ﴿أو بيوت إخوانكم﴾، والمراد النسب بدليل أول الآية وآخرها. والشارح أخذ ما فسر به من الواقع لا من صيغة الجمع.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: فالمناظرة بمعنى المقابلة قال بعضهم: وهو أظهر من بقية الأقوال للمناسبة معنى ووزنا.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: عبارة رسالة الآداب النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارًا للصواب. ولا أدري وجه اقتصار الشارح على ما ذكره.

(٧) قال الشيخ يس الحمصي: تثنية أصل والمراد بهما أصول الفقه وأصول الكلام.

(٨) قال الشيخ يس الحمصي: قال بعض المحققين: إن عند أعم تصرفا من لدى لأن عند تستعمل في الحاضر فيما هو حوزك وإن كان بعيدا بخلاف لدى.

(٩) قال الشيخ يس الحمصي: أخذ الشارح هذا التفسير من قول المصنف سابقا "ويقصر عنها =

للاختصاص[1]: أي أطلب منه لا من غيره (الإعانة فيما قصدت) من تأليف هذه المقدمة (والإنابة) بمثلثة (فيما جمعت) أي على ما جمعته[2] فيها.

❁ ❁ ❁

﴿فصلٌ﴾ هو لغة: القطع، وعرفاً اسم لجملة مختصة من العلم مشتملة على مسائل[3] (مدارك العلوم[4]) أي

=

المتطاول" وقوله "فوقف... الخ" فإنه أشعر بأن هناك من لم يوالها ويتطاول لغيرها وأن اعتذاره لها مع كونها تعين على ما ذكر في زمن قصير مغن عن المطولات تقصيره، وجعل التقصير عذرا على حد قولهم عناية السيد وقوله تحية بينهم ضرب وجيع وهو نوع يسمى بالتنويع وهو أن ينزل ما يقع موقع الشيء بدلا عنه وقد يكون المراد منه التهكم كما بيناه في حواشي شرح التوضيح والإضافة في عذرها على معنى اللام.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي لأن تقديم المعمول يفيد الاختصاص غالبا وأنكر ذلك ابن الحاجب وابن أبي الحديد صاحب الفلك الدائر وهما تابعان للشارح فإنه قال: وقد تكلم على ضربت زيدا وإذا قدمت الاسم فهو عربي جيد والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء. قال ابن جماعة: والحق عندي هو هذا ومن ادعى الإفادة لشيء من ذلك فعليه البيان انتهى وقد حققنا في حواشي المختصر الرد على من خالف في حصول الاختصاص من التقديم. قال بعض الفضلاء: والحق ما ذهب إليه أهل المعاني فإن الطبع يميل إليه والسجية العربية تحتوي عليه. ولعمري لقد أبدع عبد القاهر في استخراج هذه الدقائق واستنباط هذه الحقائق على أن "س" رحمه الله سيف صقيل في هذه الضربة نبا، وجواد سباق لكنه في هذه الحلبة كبا، والا فما قرره أهل المعاني المرقص المطرب، الطراز المذهب المعجب.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: إشارة إلى أن في بمعنى على كما في: ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾ وإن العائد محذوف مجرور بمثل ما جر به الموصول.

(٣) قوله [فصل: هو لغةً – على مسائل]: انظر/ السبع كتب مفيدة لعلوي السقاف (ص/١١٢).

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: في المغرب: وقوله "الاجتهاد جعل مدركا من مدارك الشرع": الصواب قياسا ضم الميم لأن المراد موضوع الإدراك. وفي المصباح: المدرك بضم الميم يكون مصدرا واسم زمان ومكان. وتقول أدركته مدركا: أي إدراكا وهذا مدركه: أي موضع إدراكه ومدارك الشرع مواضع طلب الأحكام وهي حيث يستدل بالنصوص والاجتهاد من مدارك الشرع والفقهاء يقولون في الواحد مدرك بفتح الميم وليس لتخريجه وجه. وقد نص الأئمة على طرد الباب فيقال مفعل بضم الميم من أفعل واستثنيت كلمات مسموعة خرجت عن القياس قالوا المأوى من آويت ولم يسمع فيه الضم. وقالوا المصبح لموضع الاصباح والامساء ولوقته. والمجذع من أجذعت الشيء وأجزأت عنك مجزى فلان بالضم في هذه على القياس وبالفتح شذوذا ولم يذكروا المدرك مما خرج عن القياس فالوجه الأخذ بالأصول القياسية حتى يصح سماع. وقد قيل

=

أسبابها[١] (ثلاثة حسٌّ[٢] وخبرٌ ونظرٌ) لأن سبب العلم إن كان آلة داخلة[٣] غير المدرك له فهو الحس أو المدرك له فهو النظر، أو خارجة فهو الخبر وبهذا عرفت[٤] حدودها مع أنه سيذكر حد الأخيرين (الحواسُّ) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة[٥] الضرورية بمعنى أن

=

الخارج عن القياس لا يقاس عليه لأنه غير موصل في بابه انتهى وحينئذ فالمدارك في كلام المصنف جمع مدرك بضم الميم ولا يصح جعله مصدرا لتفسير المدرك بالحس وما بعده بل هو اسم مكان وظاهر تفسير الشارح بالأسباب وقوله إن كان آلة أنها جمع مدرك بمعنى آلة الإدراك وهو لا يظهر في العقل لأنه ليس آلة بل هو المدرك نفسه إلا أن يقال في الكلام تغليب لكن فيه أن اسم الآلة لا يبنى من غير الثلاثي ولذا لم يتعرض له في المصباح ولو قيل إن مدارك جمع مدرك اسم فاعل وجعل أعم ممن قام به إدراك أو كان سببا فيه لم يبعد. (قوله العلوم) جمعه لما مر، والمراد بالعلم هنا صفة ينجلي بها المذكور لمن قامت به أي يتضح به ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما تصورا أو تصديقا يقينا أو غيره ظنيا أو غيره بدليل كلامه الآتي وذكر أن النظر يفيد الظن وذكر أن مدارك الحق أربعة فعلم أن المراد هنا بالعلم ما هو أعم والمراد مدارك العلوم للخلق كما قيد "النسفي" بخلاف علم الخالق فإنه لذاته لا لسبب.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: جمع سبب والمراد بالسبب الظاهري والمقصود المهم الذي أمرنا بالاقتصار عليه على لسان الشرع لقوله ﷺ من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه ولو أريد السبب المؤثر الحقيقي فهو الله تعالى وإطلاق السبب عليه تعالى على ما مر في "الديباجة" لأن العلوم كلها بخلقه وإيجاده من غير تأثير الحاسة أو عقل والظاهري كالنار للاحراق فهو العقل لا غير وغيره طريق له أو المطلق فهو كثير كالحدث والوجدان والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: لم يقيده بكونه سليما مع أن غيره لا وثوق به فلا يوجب العلم بمعنى اليقين ولا الخبر بالصادق كما قيد غيره،وقال بعضهم: ولا بدّ أيضا من العلم بالصدق ولا بالسلامة لما أسلفنا من كون العلم شاملا لغير اليقين والحواس الغير السليمة والخبر الكاذب يفيد انتهى.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي: في ذات الشخص العالم المدرك وداخلا في ذات العالم واضح إن فسر بالعقل لكن المصنف فيما سيأتي فسره بالتأمل بالفكر في حال المنظور فيه، والتأمل لا يوصف بذلك ولا الفكر وإنما يوصف بذلك العقل بمعنى النفس الناطقة والشارح أخذ بيان الحصر من كلام السعد في شرح العقائد وذلك ذكره بعد قول النسفي: "وأسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل"، ومن هنا يشكل كون المراد السبب الظاهري في قوله مدارك العلوم لأن الذي من السبب الظاهري العقل كما صرح به السعد.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي للإحاطة بالمشترك، وهو الجنس وما به يختص كل عن الآخر وهو الفصل وبيانه واضح.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: قال الشهاب القاسمي في شرح الورقات: بهذا يندفع الاعتراض بأن

=

العقل حاكم بالضرورة بوجودها[١] (خمسٌ ظاهرةٌ) وهي (سمعٌ) وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك[٢] بها الأصوات بطريق وصول الهواء للتكيف بكيفية الصوت[٣] إلى الصماخ[٤]، بمعنى أن الله تعالى يخلق[٥] الإدراك في النفس عند ذلك

=

حاسة اسم فاعل من المزيد أي أحس بمعنى أدرك واسم الفاعل من المزيد لا يجيء على فاعله. وقال بعضهم: على زنة المضارع، وإنما يجيء على فاعل اسم الفاعل من الثلاثي كضاربة من الضرب ووجه الاندفاع أن "حاسة" ليس اسم فاعل بل هو اسم لقوة مخصوصة فلا فرق بين مجرد أو مزيد انتهى. وقد يقال لا حاجة للدفع بذلك فقد قال الجوهري وغيره: حس وأحس لغتان بمعنى علم وأتقن، ولكن أحس أحسن وأفصح وحينئذ فـ"حاسة" اسم فاعل من حس.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لم يقل ويحصرهم في خمس لأن العقل لا يحكم بذلك. قال الدواني في شرح الهياكل: ولم نعثر على غيرها لا فينا ولا في غيرنا، مع احتمال أن يكون في غيرنا ولم نطلع عليه، ثم قال: فالمحصور في الخمس هو المعلوم لا ما هو ممكن التحقق أو ما هو متحقق في نفس الأمر.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: كما قاله في وجه الحصر فإن المحققين اتفقوا على أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين، وسيأتي في كلام المصنف ما يتعلق بذلك لكن اختلفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو في آلاتها والأول مذهب المتكلمين والثاني هو المشهور عن الحكماء. وأما الجزئيات المجردة عن المادة بأن لا تكون جسما ولا داخلة في الجسم كالعقول والنفوس الفلكية والمفهومات الجزئية لجزئيات الوجود والإمكان فإنها ترسم في النفس ومنهم من ذهب إلى أن النفس لا تدرك الجزئيات وبسط ذلك في محله.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي بأن يتكيف الهواء الذي يلي الصوت الحاصل بالقرع وهو المماسة الشديدة أو القلع وهو التقريع الشديد بكيفية ذلك الصوت من شدة وضعف وغير ذلك بل الصوت يتكيف بكيفيته وهكذا على أن يلي الصماخ فالواصل إلى الصماخ الهواء الذي يلي الصماخ لا الذي يلي الصوت، لأنه مندفع بما وراءه فلا يصل إلى الصماخ وتكيفه لا ينتقل إلى ما يليه حتى ينتقل إلى الصماخ، لأن العرض لا ينتقل من محل إلى آخر والإضافة في طريق وصول بيانية أي بطريق هو وصل، وهذا من تتمة التعريف وهكذا يقال فيما يأتي وإلا لم تكن التعاريف مانعة، لما يأتي من أن اللمس قوة مودعة في جميع أجزاء البدن ومنها الحواس الخمس فلا يخرج إلا بما ذكر.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي من غير تأثير لهواء وإنما هو سبب عادي ولذا قال في شرح المقاصد الصوت عندنا كيفية تحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء ولا للقلع ولا للقرع انتهى. وكذا يقال في جميع ما جعل طريقا لإدراك باقي الحواس.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: جار في جميع ما يأتي وتركه إحالة على ما هنا وقوله إلى الصماخ أي

=

(وبصر) وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم يفترقان[١]، فيتأديان إلى العينين يدرك بها الأضواء[٢]، والألوان، والأشكال[٣]، والمقادير[٤]، والحركات[٥]، والحسن والقبيح، وغير ذلك[٦] مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (وذوق) وهو قوة منبثة[٧] في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها المطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب (وشم) وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة[٨] إلى الخيشوم (ولمس) وهو قوة منبثة

=

مؤخره والصماخ خرق الأذن.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: يحتمل أن يكون المراد بعد تقاطعهما تقاطعا صليبيا وهو ما ذهب إليه بعضهم ويحتمل أنه أراد بدون تقاطعهما فالعصبتان كهيئة دالين يجذب كل منهما إلى مجذب الأخرى وهو ما ذهب إليه جالينوس.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: ظاهره أن الأجسام لا تدرك بها وصرح في شرح العقائد في بحث الرؤيا بأنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ثم إنه لم يذكر بأي طريق كما فعل في السمع والذوق والشم وقال غيره بطريق انطباع صورها في الرطوبتين الجلديتين وتأدي صورة واحدة إلى المتلقي وذلك التأدي ضروري وإلا لزم أن يرى الشيء الواحد لانطباع صورة منه في كل من الجلدتين وهو منقوض بالسابقة واشترطوا توسط الجرم الشفاف وقيل الشرط انتفاء الكثيف وتوسط الشفاف أمر واقعي لضرورة انتفاء الجلاء على قول الحكماء. وقيل: طريق الإبصار خروج شعاع من الحدقة يمتد إلى المبصر لا يفتقر ويصير ذلك الخارج من الرائي كيد اللامس يدرك ما أصابه. فإن قيل: إنما ترك الشارح هنا ذلك قريبا أن البصر لا يفتقر لإدراك الأشعة عندنا. قلنا: وكذا غيره لا يفتقر لشيء مما جعل طريقا له إنما هي أسباب عادية نبهنا عليها سابقا وكما أشار إليه المصنف فيما يأتي وإنما اقتصر على نفي الافتقار إلى الأشعة للتنبيه على مسألة الرؤية.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي: هيئة الجسم.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: جمع مقدار وهو كم متصل قارّ الذات وسيأتي بيان الكم.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: جمع حركة وهي: كونان قارين في مكانين لا يقال الكون من الأعراض النسبية فلا تدرك بالحس لأنا نقول لزوم النسبة للحركة والسكون لا ينافي إدراكها بواسطة محلها الذي هو بالخيال الجسم لأن انتقال الجسم واستقراره محسوسات بواسطة إحساس الجسم.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: كالاستقامة والانحناء.

(٧) قال الشيخ يس الحمصي: بنون فمثلثة أي منتشرة.

(٨) قال الشيخ يس الحمصي: أي برائحة ذي الرائحة وفي الهواء الواصل القولان في السمع. وقيل: بل يتحلل من ذي الرائحة جزء لطيف يختلط بالهواء فيصل إلى الخيشوم فيدرك رائحته. ورد: بأنه قد يصل من مسافة بعيدة وذو الرائحة صغير وقد حكي أن رخمة انتقلت من مسافة مئتي فرسخ

=

في جميع البدن يدرك بها الحرارة[١] والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به[٢]. (وخمس باطنة وهي الحس المشترك) وهو: قوة في مقدم البطن الأول

=

برائحة جيفة، وبأنه كان يلزم أن ينقص ذو الرائحة.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هي أصول الكيفيات الملموسة ومفهوماتها ظاهرة لا تحتاج لبيان.

(٢) قوله: [والاتصال به]: قال الشيخ الباقلاني: فإن قال قائل فمن كم وجه يقع العلم بالمعلوم إذا كان ضرورة قيل له من ستة طرق فمنها الحواس الخمس وهي حاسة البصر وحاسة السمع وحاسة الذوق وحاسة الشم وحاسة اللمس وقصدنا بذكر الحاسة هاهنا الإدراك الموجود بالحواس لا الأجسام المؤتلفة على الصورة التي ما حصل عليها من الأجسام سميناه عينا وأنفا وأذنا وفما ويدا فكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة يلزم النفس لزوما لا يمكن معه الشك في المدرك ولا الارتياب به وكل حاسة من هذه الحواس تختص في وقتنا هذا على عادة جارية بإدراك جنس أو أجناس فحاسة الرؤية تدرك بها اليوم الألوان والأكوان والأجسام وحاسة السمع يدرك بها الكلام والأصوات وحاسة الشم تدرك بها الأراييح وحاسة الذوق تدرك بها الطعوم وحاسة اللمس وكل عضو فيه حياة تدرك بها الحرارة والبرودة واللين والخشونة والرخاوة والصلابة على قول من زعم أن الخشونة والرخاوة واللين والصلابة معان زائدة توجد بالجواهر كالحرارة والبرودة.

والضرب السادس منها: ضرورة تخترع في النفس ابتداء من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس كعلم الإنسان بنفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم واللذة والألم والغم والفرح والقدرة والعجز والإرادة والكراهة والإدراك والعمى وغير ذلك مما يحدث في النفس مما يدركه الحي إذا وجد به ومنه أيضا العلم الواقع بقصد المتكلم إلى ما يقصد ومن يقصده بخطابه دون غيره وأنه قاصد إلى اكتساب ما يوجد به من ضروب مقدوراته من الكلام وغيره ومنه أيضا العلم بأن الأجسام متى كانت موجودة فلا بد من أن تكون مجتمعة متماسة الأبعاض أو مفترقة متباينة وأن الخبر عن وجود الشيء وأنه على بعض الأوصاف لا بد أن يكون صدقا أو كذبا وأن الخبرين المتضاد مخبرهما لا يجوز أن يكونا جميعا صدقا أو كذبا وما جرى مجرى ذلك من الأمور المنقسمة في العقل إلى أمرين لا واسطة بينهما.

ومنه أيضا العلم بخجل الخجل ووجل الوجل والعلم بالشجاعة والجبن والبر والعقوق والتحية والاستهزاء والواقع عند مشاهدة الأمارات ومنه أيضا العلم المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه واستفاض عن وجوده نحو العلم الواقع عند إخبار المخبرين عن الصين وخراسان وفارس وكرمان وعن ظهور سيدنا موسى وعيسى عليهما السلام وسيدنا محمد ﷺ جميع النبيين والخبر عن الوقائع والفتن والممالك والدول وغير ذلك من الأمور الحاصل الخبر عنها من قوم قطع العذر نقلهم ووجب العلم عند خبرهم. فكل هذه العلوم الواقعة لنا بالمعلومات التي وصفناها توجد مخترعة في النفس وجدت هذه الحواس وما يوجد بها من الإدراكات أو لم توجد سوى العلم الواقع عند الخبر المتواتر والعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وقصد القاصد إلى من يقصده وما يقصده

=

مـــن الـــدماغ تـــدرك صـــور المحـــسوسات بأســـرها (١) (والمـــصورة) ويعبر عنها

=

بكلامه فإنه وما جرى مجراه في وقتنا هذا مضمن بوجود الإدراك للخبر عن المعلوم بمشاهدة الأمارات التي عند مشاهدتها يقع العلم بما ذكرناه وقد يصح أن يخترع الله العلم بوجود المخبر عنه من غير سماع خبر عنه في الزمن الذي يصح فيه خرق العادات وإظهار المعجزات وخروج الأمور عما هي في العادة عليه وتسميتهم الإدراكات الموجودة بالحواس لمسا وذوقا وشما إنما جرت عليها على سبيل المجاز والاتساع لما بينه وبينها من التعلق على طريقتهم في التجوز بإجراء اسم الشيء على ما قاربه وناسبه وتعلق به ضربا من التعلق والإدراك في الحقيقة شيء غير اللمس واتصاف سائر الحواس بالمحسوسات وأماكنها وغيره من ضروب الاتصال. انظر/ تمهيـــد الأوائل للباقـــلاني(١/٢٨- ٣١).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: ولذلك سميت بالحس المشترك وهي بالنسبة للحواس الخمس كحوض ينصب فيها أنهار خمسة فإن الأعصاب المؤدية للحواس الظاهرة كلها نابتة من محلها فكأن تلك الحواس كلها متشعبة منها فإذا ارتسم في واحد منها صورة تأدت إليها فأدركتها بعد غيبتها عنه وحيث ما أطلق تأدي الصورة فإنما هو بتأدي الروح الحامل للصورة أو بحدوث مثل تلك الصورة في المتأدى إليه لا بانتقال الصورة بعينها فإنها عرض يستحيل انتقاله والدليل على وجود تلك القوة أن النائم يشاهد صورا جزئية لا وجود لها في الخارج وتلك المشاهدة ليست بالحواس الظاهرة لاختصاص إدراكها بالموجود الخارجي ولأنها لو كانت بها لأدركها كل سليم الحس كيف والحواس الظاهرة معطلة في النوم ولا بالعقل لأنه لا يقطع فيه الأمور المقدارية عند بعضهم.
قال الشيخ الإيجي: الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس فتطالعها النفس ثمة فتدركها ويثبتها ثلاثة أوجه الأول لولا أن فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما أمكننا أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملون فإن القاضي لا بد أن يحضره الخصمان فإن قيل الحاكم هو العقل قلنا سنبين أن الجزئيات لا يدركها إلا قوى جسمانية ولقائل أن يقول فما قولك في أن حكمنا بأن زيدا إنسان إن كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي أعني العقل وإلا بطل أصل الدليل الثاني القطرة النازلة نراها خطا والشعلة التي تدار بسرعة نراها كالدائرة وليستا في الخارج خطا ودائرة فهو في الحس المشترك وليس في الباصرة لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو فهو لارتسامها في قوة أخرى وليست هي النفس فهي قوة جسمانية ولقائل أن يقول يجوز أن يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة.
الثالث: ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود وليس في الخارج وإلا رآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو جسماني لما مر ولقائل أن يقول لعل المدرك لها النفس كما مر واحتج الخصم بوجهين: الأول: أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زئبق في جزء من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير كما مر الثاني كما نعلم أنا لا نشم ولا نذوق ولا نسمع ولا نبصر بالأيدي والأرجل نعلم أنا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ ومنكره مكابر قلنا عدم توسط الدماغ فيه ممنوع وأما أنه ليس آلة جرمية فنعم.

=

بالمتـــصرفة[١] وهي: قوة في مقدم البطن الأوسط المسمى بالدودة تحلل وتركب الصور والمعـــاني وتستعملها النفس على أي نظام تريد[٢] (والمتخيلة) ويعبر عنها بالخيال وهي

=

المواقف للإيجي (٥٧٩/٢-٥٨٠). قال الشيخ الشهرستاني: الحس المشترك المعروف بينطاسيا الذي هو مجمع الحواس ومورد المحسوسات وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ. الملل والنحل (٨/٢).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: ويعبر عنها أيضا بالقوة الفكرية. واعلم أن هذه القوة متحركة دائما لا تسكن في النوم واليقظة أصلا ومن شأنها محاكاة المدركات المحسوسة والمنقولة وربما حاكت الكيفيات المزاجية كما أن السوداوي يرى في المنام الأدخنة والصفراوي النيران والبلغمي المياه والثلوج ولذلك يستدل الأطباء بالمنامات عل الأمزجة ولكل نفس خاصة في تلك المحاكاة فربما حاكته بأمر يحاكيه غيرها بأمر آخر ولذلك كان تعبير الرؤيا مختلفا باختلاف الأشخاص ولا بدّ فيه من حدس نام وقد يحاكي الشيء بضده فإن الضدين يجتمعان في الحس المشترك في الأكثر فربما انتقل من أحدهما إلى الآخر كما أن البكاء في النوم مفسر بالفرح والموت بطول العمر إلى غير ذلك مما يعرفه أهله.

(٢) قال الشيخ الإيجي: من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك إذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها لصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته أي لامتنع أن يعرف من شيء أنه الذي رؤي فيما سبق من الزمان واختل النظام إذ يحتاج الإنسان حينئذ في كل ما يحس به أن يتعرف حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الأولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل أمر المعاش والمعاد وأثبت وجود الخيال بوجوه ثلاثة:
الأول: قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها أعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال قلنا ما تمسكتم به هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وقد مر بطلانه وإن سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول بديهة فلا بد أن يجتمع القبول مع الحفظ فكيف تقول القابل غير الحافظ البتة حتى يثبت أن مدرك المحسوسات يجب أن يكون مغايرا لما يحفظها.
الثاني: الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها أي دون القوة الخيالية لأن فعلها الحفظ ولا شك أن ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز أن يكون هناك قوة واحدة قد تحكم تارة ولا تحكم أخرى فلا يلزم إلا التغاير بالاعتبار دون الذات.
الثالث: الصور المحسوسة إذا كانت مرتسمة في الحس المشترك فهي مشاهدة كما في المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما إذا كانت مرتسمة في الخيال فإنها ليست كذلك كما إذا غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغير القوتين بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها إلى ملاحظة النفس وعدمها بأن تكون الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس إليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها. المواقف للإيجي (٥٨٦/٢).
قال الشيخ الشهرستاني: والقوة التي تبقى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية تسمى مفكرة

=

قــوة في مؤخـــر الـــبطن الأول تحفـــظ صـــور المحـــسوسات (والوهمـــية) [١] ويعبر عـــنها بالـــواهمة وهـــي قـــوة في آخـــر الـــبطن الأوســـط تـــدرك المعاني الجزئية[٢]

= بالقياس إلى النفس الإنسانية فهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسبه. الملل والنحل (٢/ ٢١٨-٢١٩).

(١) قال الشيخ الإيجي: القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من أمها فتميل إليها فإن هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا وهي التي تحكم بأن هذا الأصفر هو هذا الحلو ويتجه عليه أن النسبة التي بينهما وإن كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية إلا أن طرفيها محسوسان ومدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد أن يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز أن يكون الحكم المذكور للقوة الوهميـــة ولا للحس المشترك. المواقف للإيجي (٢/٥٨٧-٥٨٨)، الملل والنحل للشهرستاني (٢/٢١٩).

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي المتعلقة بالمحسوسات مدركة وذلك الإدراك لا يكون بالحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا بالحس المشترك لأنها لا تدرك إلا المحسوسات، وليس مما تدركه النفس بذاتها إذ لا ينطبع فيها صور الجزئيات المادية وفيه أنه لم يقم الدليل على أن الحس المشترك لا يدرك سوى ما تدركه النفس بذاتها إذ لا ينطبع فيها صور الجزئيات المادية وفيه أنه لم يقم الدليل على أن الحس المشترك لا يدرك ما سوى الصور، ولا هو بين لأن الدليل إنما قام على إدراكه الصور وذلك لا يستلزم إدراك ما سواها والتمسك بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لا يتم على أن المختار أن انطباع الجزئيات في النفس. واعلم أنهم قالوا إن الوهم ينازع العقل في قضاياه، فإن قلت الحاكم هو العقل، فكيف ينازعه الوهم في أحكامه إنما تتصور المنازعة لو كان له حكم. قلت صرح ابن سينا في الشفاء في صفة الوهم بأنها الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي، وليس حكما تخييليا مقرونًا بالصور الجزئية وبالصور الحسية ومراده أنها آلة للحكم كما يطلق عليها المدرك بهذا المعنى فقط اعتراض الطوسي عليه، فإن قلت فلا يكون للحيوانات العجم الحكم ومعلوم أن الأفعال الاختيارية مسبوقة بالتصديق بتصور الفائدة. قلت تلك الحيوانات ليس لها الحكم الفصل الواصل على حد الظن والجزم وأدنى مراتب التصديق هو الظن فلا يكون لها تصديق بل لها الحكم التخييلي وذلك كاف في الأفعال الاختيارية ولا حاجة إلى الظن والجزم بل قالوا الناس في باب الإقدام والإحجام أطوع للتخييل منهم للتصديق فيما اشتهر من أنه لا بدّ في الأفعال الاختيارية من التصديق بترتب الفائدة أريد بالتصديق فيه ما يشمل التخييل فإنه قد سمي تصديقًا مسامحة كما جعلوا الشعر إحدى الصناعات الخمس المؤدية إلى التصديق. قال الشيخ الإيجي: القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك فاستغني في إثباتها بما ذكرناه ثم =

كـصداقة زيـد وعداوة عمرو، (والحافظة) وهي قوة في البطن الأخير تحفظ ما يدركه الوهم[١] وابتداء إدراك الحواس ارتسام المحسوس في إحدى الحواس الخمس الظاهرة ابتداءً ونهايته ارتسامه في الحواس الخمسة الباطنه كالباصرة مع البصيرة وقد بسطت الكلام على ذلـك في شـرح آداب الـبحث[٢]، وقـوله "وخمـس

=

الخامسة القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى مثل إنسان ذي رأسين وإنسان عديم الرأس وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة أخرى وهذه القوة إذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها إلى بعض أو فصله عنه سميت مفكرة كما أنها إذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فإن قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع أنه ليس مدركا لها؟

أجيب: بأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس إلى كل منها ما ارتسم في الأخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف أحكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما. المواقف للإيجي (٢/٥٨٨)، الملل والنحل للشهرستاني (٢/٥٨٨).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي بحيث لا يحتاج في إدراكه بعد الذهول إلى تجشم إحساس جديد ونسبة هذه القوة على الوهم نسبة الخيال إلى الحس المشترك.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: قال فيه بعد ان نقل عن الغزالي أن العقل يطلق بالاشتراك على أربعة معان أحدها غريزة يتهيأ بها لدرك العلوم النظرية وأن الإمام عبر عن هذا بأنه غريزة يتبعها العلم بالضرورات عند سلامة الآلات وأن بعضهم عرفه بأنه نور يضيء به طريق يبتدأ به من محل ينتهي إليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وبتوفيق الله تعالى وأن صدر الشريعة قال في تفسيره أي نور يحصل بإشراق العقل فكما أن العين تدركه بالقوة فإذا وجد النور الحسي خرج إدراكها إلى العقل فكذا القلب أي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة مع هذا النور وابتداء درك الحواس ارتسام الحسوس في إحدى الحواس الخمس الباطنة ثم ذكرها وعرفها بمثل ما هنا، ولم يزد شيئا إلا بعد الكلام على المتصرفة فقال وتستعملها النفس على أي نظام تريد فإن استعملتها بواسطة العقل وحده سميت مخيلة فإذا تم هذا تنتزع النفس الناطقة من الفكرة علوما مثل أن تنتزع الكليات من الجزئيات المحسوسة أو تدرك الغائب من الشاهد، فهذا بداية تصرفها بواسطة اشراق العقل ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع كما للأطفال ويسمى العقل الهيولاني ثم علم البديهيات على وجه يوصل إلى نظريات ويسمي العقل لهذا العقل بالملكة ثم علم النظريات المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف إذ بها يرتفع الإنسان عن درجة البهائم انتهى وقول صدر الشريعة بإشراق العقل أي العقل العاشر المسمى بالمبدأ الفياض =

باطـــنة"[١] إلى آخره ساقط من نسخة مع أن الحواس الباطنة إنما تثبتها الفلاسفة ولا تتم دلائلـــها[٢] علـــى الأصول الإسلامية (والأول) أي السمع (أفضل من الثاني) أي البصر لانفراده عنه[٣] بسماع كلام الله تعالى وغيره وبمعرفة العلوم ولشموله تكييف سماع الشخص كـــلام من يراه ومن لا يراه (خلافا للحنفية)[٤] في قولهم إن البصر أفضل من السمع لأن ما يدركه به أكثر مما يدرك بالسمع كما مرّ (وقيل: بالتسوية) بينهما لتعارض دليليهما[٥] (قال)

= لا العقل بمعنى النور المخصوص وإلا لم يصح إذ يلزم حصول الشيء بنفسه وهذا من صدر الشريعة بناء على شرح الحكماء بكلامهم أو بناء على أنه يرى أن تلك أسباب عادية ولا تأثير للعقل العاشر ولا لغيره إذ لا مؤثر إلا الله سبحانه عندنا.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: ساقط وسقوطه هو المناسب لما قلناه سابقا من المراد بأسباب العلوم الكسبية الظاهرة المأمور بالاقتصار عليها على لسان الشرع ولذكره بعد مسألة التفضيل بين السمع والبصر مع تعلقها بالحواس الظاهرة.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: قال الشارح في حواشي شرح العقائد: لأن القول بثبوتها وتعددها مبني على نفي القادر المختار الموجد لجميع الأشياء ابتداء لمجرد إرادته وعلى أن النفس الناطقة، والمراد بها هنا العقل ليست مدركة للجزئيات كالكليات وأن الواحد لا يجوز أن يكون مبدأ لآثار كثيرة كما هو مبسوط في المطولات انتهى وقد مر في كلامنا على أدلتها ما يوضح ذلك وبهذا يعلم ما في قول داود الطبيب في تذكرته، ولا أدري أي حكم شرعي يبطل الآن انتهى.وأقول: لو قيل بإثباتها وأنها أسباب عادية وأن القادر المختار قادر على إثبات مدركاتها للنفس لم يكن في إثباتها حكم شرعي، والشاهد في إثباتها غاياتها ونقص أفعالها بنقص أعضائها كقلة الحفظ بحجامة القفا عند رأس الدور النهي وفساد التصرف بفساد وسط القاعدة والخيال بمقدم الرأس، وقول الأصوليين إن النسيان زوال المعلوم من المدركة وبقاؤه في الحافظة والسهو زواله منهما اعتراف لهاتين القوتين، وقد جرى على إثباتها علماء البيان وهم من أجلاء علماء الإسلام.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: في شرح الهياكل للدواني: ولأن انتفاء خلقه يستلزم فوات النطق الذي هو أظهر خواص الإنسان فإن الأصم يكون أبكم انتهى وظاهره أن فوات النطق تابع لانتفاء السمع وقيل الأمر بالعكس.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: خلافا إما مصدر يخالفوا في ذلك خلافا، أو اللام للتبيين كما في سقيا لك، وإما حال أي أقول ذلك خلافاً للحنفية أي ذوي خلاف أو مخالفين لهم.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: ولتساويهما في الاحتياج إليهما في بقاء البدن وسكت عن التفصيل بين بقية الحواس وقالوا إن اللمس أعم الحواس ولا يصح بقاء الحيوان بدونه لأنه مركب من العناصر فلا بدّ من قوة تميز بين ما يناسب مزاجه وما يضاده ليطلب الأول ويهرب من الثاني وقضية ذلك أنه أفضل من غيره وأن الذوق أهم الخمسة بعد اللمس وأشبه القوى باللمس لتوقف إدراكه على =

الإمـــام (الـــرازي: وأنكـــر الحكمـــاء[١] الحسيات) أي الإدراك بها (لعدم الوثوق بها) تمـــسكاً بأمـــور مـــنها: أنـــا نـــرى الـــصغير كـــبيرا كالـــنار البعيدة في الظلمة ونرى الـــواحد كـــثيرا كالقمـــر إذا نظـــرنا إليه مع غمز أحد العينين ونرى المعدوم موجودا كالسراب وأجاب المثبتون لها بأن ما تمسك به الحكماء مقتضاه أن لا يجزم العقل بحكم علـــى حسي بمجرد الحس والإحساس به ونحن نقول لأن العقل لا يوثق بما جزم به من الحكـــم علـــى الحسي مطلقا وكيف لا يوثق[٢] بجزمه فيها مع أن بديهته شاهدة بصحّته وانـــتفاء الغلـــط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (قال) العلامة نصير الدين (الطوســـي غلط) بالبناء للفاعل[٣] أي غلط الرازي (عليهم) في نقله ذلك عنهم (وإنما مذهبهم أن حكم العقل في المحسوس ينقسم إلى يقيني وظني) فكيف ينكرونه[٤]، (وهل

=

المماسة أيضا وقضية ذلك أنه يلي اللمس في الفضل.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي بعضهم وهم المسمون بـــ"السوفسطائية" فـــ"أل" في الحكماء للعهد فاشتهار إنكار السوفسطائية لحقائق الأشياء ولثبوت العلم بها ومن هنا يعلم أن تغليط الرازي غلط لأن ذهاب السوفسطائية لهذا مما صار أشهر من نار على علم، نعم وجودهم عند العقلاء كالعدم.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: استفهام قصد به التعجب من القول بعدم الوثوق مجازا.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي فهو فعل ماض يحتمل أن يكون بالبناء للمفعول أي قال بعضهم إن الرازي غلط عليهم بقولهم هنا الأنسب أن قوله غلط بصيغة المصدر.

(٤) قال الشيخ الإيجي: القادحون في الحسيات فقط أي دون البديهيات وهذا القدح ينسب إلى أفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس صرح بهذه النسبة الإمام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا أشار المصنف إلى تأويله على تقدير صحة النسبة إليهم بقوله ولعلهم أرادوا بقولهم إن الحسيات غير يقينية أي جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الإحساس من أمور تنضم إليه أي إلى الحس فتضطره أي تلجئ تلك الأمور العقل إلى الجزم بما جزم به من الحسيات لا نعلم ما هي أي ما تلك الأمور المنضمة إلى الإحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الإحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وإلا أي وإن لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل فإليها أي إلى الحسيات تنتهي علومهم فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له أدنى مسكة فكيف من هؤلاء الأذكياء الأجلاء وإنما قلنا بانتهاء علومهم إليها لأن العلم الإلهي المنسوب إلى أفلاطون مبني على الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلومة الحس وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب إلى أرسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية

=

وبأحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذة من الحس وعلم الأرصاد والهيئة المنسوب إلى بطليموس مبني على الإحساس وأحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بأن الأوليات إنما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤول إلى القدح في البديهيات.

قالوا: لو اعتبر حكم الحس فإما في الكليات أي في القضايا الكلية أو في الجزئيات أي في الأحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطل.

أما الأول: وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فظاهر لأن الحس لا يدرك إلا هذه النار، وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال، ولو فرض إدراكه إياها بأسرها فليس له تعلق قطعا بأفرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع أفرادها، سيما وقد ذهب المحققون إلى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في أحد الأزمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى جميع الأفراد المتوهمة الوجود في الخارج أيضا ولا شك أنه لا تعلق للحس بها أي بالأفراد المتوهمة البتة فكيف يعطي حكما متناولا إياها والحاصل أن الحكم لا يعطي حكما كليا أصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا.

وأما الثاني: وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلأن حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا وإذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي كان في كل معرض للغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وإنما قلنا يغلط كثيرا لوجوده.

الوجه الأول: أنا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة هذا إذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه أن ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئها إياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبها نارا وإذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فأدركها على ما هي عليه من الصغر وإذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها وكالعنبة في الماء ترى كالإجاصة وسببه أن رؤية الأشياء على القول الأظهر إنما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم إن الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ إلى المرئي على الاستقامة إلى طرفيه إذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فإن فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا هذا فإن تلك الخطوط تنعطف وتميل إلى سهم المخروط عند وصولها إلى ذلك الغليظ ثم تصل إلى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية أكبر منه في الأولى والزاوية التي بين الأولين أصغر من التي بين الأخيرين فلذلك ترى في

الماء أكبر منها في الهواء والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فإن المقدار الواحد إذا جعل وترا لزاويتين مستقيمتي الأضلاع فالزاوية التي ضلعها أقصر كانت أكبر من الزاوية التي ضلعها أطول، وبالعكس أي وترى الكبير صغيرا كالأشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان أبعد كانت الزاوية أضيق إلى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كأنه نقطة وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يرى أصلا وترى الواحد كثيرا كالقمر إذا نظرنا إليه مع غمز إحدى العينين وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان إذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحدا فإذا انحرفتا أو انحرفت إحداهما امتدت تلك الخطوط إلى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين أو نظرنا إلى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الأفق فإنا نراه على التقديرين قمرين أما على التقدير الأول فلما مر وأما على الثاني فلأن الشعاع البصري ينفذ في الهواء إلى قمر السماء وينعكس من سطح الماء إليه أيضا فيرى مرة في السماء بالشعاع وكالأحول أي الذي يقصد الحول تكلفا فإنه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين أو في إحديهما وأما الأحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس أي ويرى الكثير واحدا كالرحى إذا أخرج من مركزها إلى محيطها خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بألوان مختلفة فإنها إذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الألوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك أن ما أدركه الحس الظاهر يتأدى أولا إلى الحس المشترك ثم إلى الخيال فإذا أدرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة إلى لون آخر كان أثر اللون الأول باقيا في المشترك عند إدراك اللون الثاني ووصول أثره إليه فيمتزج الأثران هناك فتراهما النفس لامتزاج أثريهما ممتزجين ولا تقدر على تميز أحدهما عن الآخر وأيضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الألوان بأسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تميز بعضها عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة وترى المعدوم موجودا كالسراب.

قيل: هذا من اشتباه الشيء بمثله فإن السراب ليس معدوما مطلقا بل هو الشيء يتراءى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس عن أرض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لا وجود له في الخارج أصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه إما بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبهه وإما بسبب إقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه إلا من يعرف تلك الأعمال وكالخط لنزول القطرة فإن القطرة إذا نزلت سريعا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا والدائرة لإدارة الشعلة بسرعة فإنها إذا أديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في هذين أن البصر إذا أدرك القطرة أو الشعلة في موضع وأداها إلى الحس المشترك ثم

=

أدركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الأول فيرى كما مر ممتدا إما على الاستقامة أو الاستدارة وأيضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما أو دائرة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس أي ونرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا وسببه أن البصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذيا لشيء بعدما أدركه في موضع آخر محاذيا لذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فإذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون وهو متحرك أبدًا، لأن الشمس متحركة دائما إما ارتفاعا أو انحطاطا فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصا أو ازديادا فإن قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود أنه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن إحداهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن متحركا وذلك لأنه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة إلى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لأجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا ونرى المتحرك إلى جهة متحركا إلى خلافها كالقمر نراه سائرا إلى الغيم حين يسير الغيم إليه فإن القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق إلى المغرب أبدا فإذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر إياه ونظرنا إليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من أجزاء ذلك الغيم فإذا فرضنا حركة الغيم من المشرق إلى المغرب أيضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا أسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريبا ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزءين قطعة من الغيم فيتخيل أن القمر بحركته إلى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة وإذا تحركنا إلى جهة رأيناه أي القمر متحركا إليها إن كان هناك غيم رقيق وسببه أن الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة إلى أجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل أن القمر تحرك إلى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وإن تحرك القمر إلى خلافها كما إذا كانت حركتنا نحو المشرق فإن القمر متحرك نحو المغرب ونرى الشجر المستقيم على الشط منتكسا في الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء إلى الشجر إنما تنعكس إليه على هيئة أوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية بجنك فإذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي وإلى ما تحت رأسه من موضع أبعد منه وهكذا وإذا كان الشجر على طرفي الرائي كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكر ألا ترى أنك إذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة إلى ما دونه ويكون ما هو أقرب منه أطول مما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون

أقصرها هو المنعكس إلى قاعدة الشجر ثم إن النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك إذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس إليه أطول وكذا الحال في باقي الأجزاء على الترتيب فتراه كأنه منتكس تحت سطح الماء وترى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة إذا فرض المرآة كنصف قالب أسطوانة مستديرة فإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لأن الأشعة المنعكسة حينئذ إلى طول الوجه إنما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة إلى عرضه إنما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحنى أصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه أقل مما هو عليه وإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الأمر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وإن نظر إليها بحيث يكون طولها مورّبًا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا وأحد طرفيه أطول من الآخر لأن الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول إذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا وإذا كانت محدبة يرى ثالثا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية.

الوجه الثاني: وهو الدال على غلط الحس في أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض أن الحس لا يميز بين الأمثال فربما جزم بالاستمرار أي بكون شيء موجودا مستمرا عند تواردها أي توارد الأمثال كما تقوله أهل السنة في الألوان من أنها لا تبقى آنين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله النظام في الأجسام من أنها أيضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع أن الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال في البيضات المتماثلة إذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة فقام الاحتمال أي احتمال غلط الحس في الكل أي في جميع أحكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الأمثال أن الحس وإن تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي أن هناك أمرا واحدا مستمرًا.

الوجه الثالث: وهو الدال على غلط الحس في تلك الأحكام بسبب عروض عارض من نوم أو مرض النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم أي صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها فجاز في غيرهما مثله أي مثل ما ذكر فيهما من الغلط إذ يجوز أن يكون للإنسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وإن يكون له أمر عارض لأجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما أن

النفس بسبب النوم للاستراحة أو للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتسلط على القوى فتركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالإحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال ذلك أي غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما الغلط أصلا لأنا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الأسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها بأسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلاثة التي لا بد منها في نفي الغلط عن أحكام الحس مما لو ثبت فالبنظر الدقيق إذ كل واحد منها مما يتطرق إليه الشكوك والشبه بل حصر أسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل إليه أصلا وأنه أي ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق ينفي البداهة أي الضرورة وأيضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الأدلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب ممن سمع هذا الذي ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الأمور الثلاثة إلى آخر ما قررناه ثم اشتغل في الأمثلة المذكورة ببيان أسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها وأعجب منه أي من العجب الذي أشرنا إليه منع كون الحس حاكما بناءًا على أن الحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته إما الصدق أو الكذب وذلك إنما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف الحكمي بل من شأنه الإحساس فقط فليس شيء من الأحكام محسوسا في ذاته نعم إذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة إدراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس وإنما كان أعجب لأنه يؤول إلى نزاع لفظي إذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا أصلا ونحن نقول إذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات أن الحكم في المحسوسات إنما هو للعقل أو أثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الأحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الأحكام التي يستقل العقل بها إذ لا شهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات أيضا فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على أن الحس ليس حاكما فإن أجاب عن النقض بأن البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضا وأما بيان الأسباب في الأغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط أو إزالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها في سائر المحسوسات لا إثبات الأحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله

=

انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجلي فظهر أنه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه.

الوجه الرابع: وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض أصلا فإنا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفافة لا لون لها وهي الأجزاء المائية وقولهم سببه أي سبب أنا نراه أبيض مداخلة الهواء المضيء بالأشعة الفائضة من الأجرام النيرة للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغار بعضها إلى بعض فإن الضوء المنعكس يرى كلون البياض ألا ترى أن الشمس إذا أشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه إلى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فإذا كثر الانعكاس بين الأجزاء الرشية جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية من النمط الأول أي من قبيل بيان أسباب الغلط وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرره وأظهر منه أي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فإنه يرى أبيض ولا بياض هناك وإنما كان أظهر لأنه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم صلبة يابسة ومتفقة في الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل وأما الثلج ففيه أجزاء مائية وهوائية فجاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل وأظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فإنه يرى أبيض ولا بياض هناك قطعا إذ ليس ثمة إلا الزجاج والهواء المحتقن في ذلك الشق وشيء منهما غير ملون أي ليس شيء منهما بملون وإنما كان أظهر منهما ليس هناك أجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها.

والجواب عن شبه هذه الفرقة: أن مقتضاه أي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على أن حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات أن لا يجزم العقل بحكم كلي أو جزئي بمجرده أي بمجرد الحس والإحساس به أما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الأفراد وأما في الجزئي فلأنه قد يغلط فيه ونحن نقول به فإن جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الإحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من أمور أخر توجب الجزم كما مر فإذا لم توجد تلك الأمور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائما لا أن لا يوثق بجزمه أي بجزم العقل بما جزم به من الأحكام الكلية أو الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الإحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع أن بديهته شاهدة بصحته

=

الإدراك[١] ثابت (**للحواس**) فتكون هي المدركة (**أو للنفس بواسطة الحواس**) فلا تكون مدركة بل مدركا بها (**فيه خلاف**) وكل صحيح[٢] والتحقيق مع الثاني (**وآخر قولي الأشعري أن الإدراكات**) أي بالحواس (**ليست من قبيل العلوم**) بناء على تفسير العلم كما في المواقف بأنه صفة[٣] توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل متعلقه النقيض وقوله الآخر مبني على تفسيره بذلك لكن بحذف بين المعاني إذ المراد بها الأمور العقلية فيخرج بها إدراك الأمور الحسية لأنه يوجب تمييزا في الأمور العينية فلا تكون الحسيات من قبيل العلوم(**واختاره القاضي**) أبو بكر الباقلاني (**وإمام الحرمين**) وجرى عليه في المواقف (**قال أئمتنا**[٤] **ولا تفتقر الإدراكات**) أي بالحواس (**إلى بنية مخصوصة**) كالأذن للسمع والعين

=

وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفا على أن لا يوثق أي لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على "بجزمه" أي لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بأن تنضم فيه إلى الحس أمور توجب الجزم باطل قطعا إذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال. المواقف للإيجي (١/٨١-٩٣).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قد أشرنا في الكلام المتقدم على السمع إلى هذه المسألة وعادل المصنف هل بأم المتصلة على ما أجازه ابن مالك من أنها ترد لطلب التصور بها بهمزة واستشهد له بقوله ﷺ هل تزوجت بكرا أم ثيبا والجمهور على أن هل لطلب التصديق فحسب وأم تنافي ذلك فلا تعادل هل فكان الأولى الإتيان بالهمزة لتكون استفهاما عن تصور من ثبت له الإدراك لأن التصديق ثبوت الإدراك لأحدهما والمقصود حصول تعيين ذلك الأحد وفي بعض النسخ العطف بأو بدل أم فلا إشكال هذا وكان الأولى للمصنف أن يقدم هذه المسألة على كلام الرازي لأنها متعلقة بمسألة الحواس.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي لأن من نسب الإدراك للحواس نظر إلى أنها آلات ومن نفاه عنها نظر إلى المدرك حقيقة وهو النفس.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: هي الأمر القائم بالذات أو المحل أي الموضوع وقوله في شرح المواقف: الأمر القائم بالغير مشكل إذ الصفة ليست غير المحل كما أنها ليست عينه فلا يصدق التعريف على شيء من أفراد المعرف ومحصل التعريف أن العلم أمر قائم لمحل متعلق بشيء يوجب كون محله مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي الأشاعرة فإنهم ﷺ جوّزوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية أعمى العين، وجوزوا سماع الألوان وهكذا نوفي شرح العقائد بعد أن قرر قول النسفي أنه لا يدرك بكل حاسة ما يدرك بالأخرى. وأما أنه هل يجوز ذلك ففيه

=

للبصر (ولا) تفتقر (لاتصال) أي إلى اتصال (الأشعة) وهو جمع شعاع وهو ما يرى ممتدا كالرماح من الشمس بعيد الطلوع (خلافا للمعتزلة) في قولهم إنه يفتقر إلى ذلك (وهي) أي هـــذه المسألة (أصل مسألة الرؤية) أي رؤية الله تعالى هل هي ممكنة بناء على عدم افـــتقار الـــرؤية إلى ذلـــك أو لا بـــناء علـــى افـــتقارها إلـــيه؟ الأول هو المعتمد[1]،

=

خلاف ولاحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلا انتهى. وكأنه أشار بقوله ففيه خلاف إلى أن غير الأشاعرة يخالفهم، وقال في بحث الكلام من ذلك الشرح وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري على أنه يجوز أن يسمع ومنعه الأستاذ أبو اسحاق الاسفراييني وهو اختيار الشيخ أبي منصور. وفي شرح المقاصد: قال الأستاذ: اتفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الأصوات إلا أن منهم من بت القول بذلك، ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي.

(١) قال الشيخ السمرقندي: اتفق أهل السنة على جواز رؤية الله تعالى منزهاً عن المسامتة، والمحاذاة والجهة، والمكان خلافا لجميع فرق المشبهة، والكرامية وإن جوزوا رؤية الله تعالى لكنهم أنما جوزوا لاعتقاده كونه تعالى في المكان والجهة وأما بتقدير أن يكون تعالى منزهاً عن المكان والجهة فيحيلون رؤيته.

وهذا البحث مما ليس للعقل استقلال في إثباته وغاية سعينا ليست إلا بيان الجواز وهذا القدر كاف ههنا، إذ هو مع القول الصادق يفيد الغرض، ويبطل قول المنكرين، لأنهم يحيلونها.

وبيانه: أنا قد بينا في بحث الإدراكات أن ادراك الجزئى قد يكون بأن يدرك مثاله، ويستدل بذلك المثال عليه وهو التخيل، والتوهّم، ويجوز فيها غيبوبة المدرك، وقد يكون بأن يدرك نفسه بدون توسط المثال، ويجب أن يكون المدرك حاضراً ولذلك يسمى مشاهدة فالمشاهدة هي إدراك نفس الموجود فمن حصل له النوع من الإدراك سواء كان بالحاسة أو لا يتحقق له المشاهدة ضرورة.

وإذا عرفت ذلك فنقول:

قد بينا في الصحيفة الخامسة: أن الله تعالى كامل العلم، تام الإدراك لا يعزب عنه شيء فيكون مدركاً للأشياء بأعيانها، لإمتناع التخيل والتوهم عليه، وهويته الموجودة ليست غائبة عنه فيكون مدركاً لنفس هويته الموجودة بدون توسط المثال، وإذا أدركها بدون التوسط تكون هويته الموجودة مشاهدة له فجاز على هويته المجردة من الأين والكيف أن تكون مشاهدة فعلم أن هويته الموجودة قابلة للرؤية فلم يبعد أن يخلق الله تعالى قوة هذا الإدراك في الباصرة بعد البعث فجاز أن يرى إذا تجلى من غير تشبيه، ولا تكييف ولا محاذاة، ولا مسامتة واستدلوا على جواز الرؤية بالمعقول، والمنقول.

=

أما المعقول: فقالوا: الجواهر، والأعراض مشتركة في صحة الرؤية والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة وذلك إما الحدوث أو الوجود والأول باطل لأن الحدوث عبارة عن وجود لاحق وعدم سابق، والعدم لا يكون جزءا من المقتضي أي العلة فتعين الوجود والله تعالى موجودا فيصح رؤيته.

وفيه نظر، إذ لا نسلم أن الجواهر مرئية بل المرئي إنما هو الأعراض من الألوان، والسطوح، ولئن سلم لكن لا نسلم وجوب تعليل الأحكام المشتركة بعلل مشتركة لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات ولئن سلم لكن لا نسلم الحصر في الوجود والحدوث وأيضاً ذلك منقوض بصحة المخلوقية، والملموسية المشتركة بين الجواهر والأعراض.

أما المنقول فوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢، ٢٣) والنظر إن كان الرؤية فصح المطلوب، وإن كان تقليب الحدقة نحو المرئي طلباً لرؤيته تعذر ههنا حمله على ظاهره ولا بدّ من حملة على الرؤية لأن النظر سبب الرؤية وإطلاق لفظ السبب وإرادة المسبب من أقوى وجوه المجاز. فإن قيل: لم كان هذا التأويل أولى من تأويلنا وهو أن يكون إلى واحد الآلاء فيكون المراد وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها أي منتظرة؟

أو نقول: المراد إلى ثواب ربها ناظرة.

واعترضوا على الأول: بأن الانتظار سبب الغم، والآية مسوقة لبيان النعم، وعلى الثاني: بأن النظر إلى الثواب لا يكون بمعنى تقليب الحدقة، لأن تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم بل يكون بمعنى الرؤية وإذا وجب تقدير الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب زيادة من غير دليل فتأويلنا أولى ولقائل أن يقول: لا نسلم أن انتظار وصول النعمة عند تيقن الوصول سبب الغم بل هو موجب للفرح، والأولى أن يقال: تأويلنا أظهر، وأقرب من تأويلكم.

الثاني: قوله تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (الأعراف: من الآية١٤٣) علق رؤيته على استقرار الجبل وهو ممكن، والمعلق على الممكن ممكن.

والجواب: أن المعلق عليه ليس مطلق استقرار الجبل، وإلا لكانت الرؤية حاصلة لحصول مطلق الاستقرار بل المعلق علية استقرار الجبل حالة التجلي فيكون معنى الآية: أن الجبل لو أطاق الرؤية وتمكن من استقراره مكانه فأنت تطيق أيضاً على ذلك، أو نقول: حرف الشرط يجعل الماضي مضارعاً فقوله تعالى ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ﴾ (الأعراف: من الآية١٤٣) أي لو صار مستقراً في المستقبل فسوف تراني وعلم أنه ما صار مستقرا، وإلا لوجب حصول الرؤية ولم يحصل بالإجماع بل كان متحركاً والاستقرار حالة التحرك محال. فتكون الرؤية متعلقة على المحال فتكون محالاً.

الثالث: سؤال موسى عليه السلام بقوله: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: من الآية١٤٣) دال على جواز الرؤية، وإلا لكان سؤال موسى عليه السلام جهلاً، وعبثاً وأجيب: بأن ذلك ليس فوق المعصية وهي جائزة على الأنبياء.

الرابع: قولة تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ (يونس: من الآية٢٦) نقل عن النبي عليه

(والخـــبر)[1] قـــدمت تعريفه وعرفه المصنف بقوله (ما صح أن يقال في جوابه) أي في

=

السلام أن الزيادة هي النظر إلى الله تعالى.
الخامس: قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾ (الكهف: من الآية١٠٥).
السادس: قوله تعالى ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ (الكهف: من الآية١١٠).
السابع: قوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر».
واحتجت المعتزلة: بأن الرؤية إن أريد بها الكشف التام فذلك مسلم لأن المعارف كلها تصير يوم القيامة ضرورية، وإن أريد بها الإبصار بالعين فذلك بديهي البطلان، لأنا نعلم ضرورة أنا لا نري إلا ما هو في جهة ومكان، ومقابل لنا وذلك على الله تعالى محال.
والجواب: أنا نسلم أن البصر مع هذه القوة يعسر عليه هذا الإدراك وإنما ندعي جواز قوة يعطيها الله تعالى لأبصارنا بعد البعث تقوى على هذا الإدراك.
قالوا: قال الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: من الآية١٠٣).
والجواب: لم لا يجوز أن تكون المنفي إدراك الأبصار مع هذه القوة؟
وأجاب أهل السنة: بأن قولنا: تدركه الأبصار نقيض لقولنا لا تدركه الأبصار إذ يقال كل واحد منهما في مقابلة الآخر وقوله يدركه الأبصار يفيد العموم، لأن الجمع المحلى بالألف واللام للعموم فسلبه يكون سلب العموم، وذلك لا يفيد عموم السلب لأن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية.
وفيه بحث، لأن هذه الآية، وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الإبصار مدحا، ويلزم أن يكون الإبصار نقصا فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق الكلية.
انظر: الإبانة (ص٣٥، ٦٢)، اللمع (ص٦١، ٦٨)، التوحيد (ص٨٥)، التمهيد (ص١٣٢)، الإنصاف (ص١٧٦)، المغني (٤٢٣٠)، والمحيط بالتكليف (ص٢١٣)، وشرح الأصول الخمسة (ص٢٣٢)، وأصول الدين (ص٩٧)، والإرشاد (ص١٦٦)، ولمع الأدلة (ص١٠١)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص٥٩)، وتبصرة الأدلة (ص١٤٢٣)، وبحر الكلام (ص٢٧)، ونهاية الأقدام في علم الكلام (ص٣٥١)، والمحصل (ص١٧٩)، وأصول الدين (ص٦٧)، وغاية المرام (ص١٥٩)، وأبكار الأفكار (٢٤٩١)، وشرح المقاصد (٢٨٢)، وشرح المواقف (٨١١٥)، وشرح العقائد النسفية (١١٣٦)، وشرح مطالع الأنظار (ص١٨٥)، ونشر الطوالع (ص٢٦٥)، والأساس لعقائد الأكياس (ص٧٩)، والتبصير في معالم الدين لأبي جعفر الطبري (ص٢١٥)، ومقالات الإسلاميين للأشعري(١٢٨٨).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: المراد بالخبر هنا الكلام المخبر به الذي يصح فيه ما ذكر وقد يكون بمعنى الإخبار كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به بدليل تعديته بنفسه فلا دور وأيضا الصدق والكذب يوصف بهما الكلام والمتكلم والمذكور في تعريف الخبر صفة الكلام بمعنى مطابقة نسبته للواقع وعدمها والخبر عن الشيء بأن له كذا تعريف لما هو صفة المتكلم.

جواب السؤال عنه (صدق أو كذب) ويعبر عنه بما يحتمل الصدق والكذب (لذاته) أي من حيث هو[١] إذ هو بالعرض نظرًا إلى الواقع إما صادق أو كاذب بلا تردد لأنه كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صدقا أو لا تطابقه فيكون كذبا (وصدقه) أي الخبر(مطابقته) أي مطابقة حكمه[٢] (للواقع) أي الخارج الذي يكون[٣] لنسبة الكلام

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هذه الحيثية لبيان الإطلاق كما في قولنا الإنسان من حيث هو إنسان جسم لا للتعليل كما في قولنا النار من حيث هي حارة تسخن ولا للقيد كما في قولنا الإنسان من حيث هو إنسان يصح ويزول عن الصحة موضوع علم الطب. والحاصل أن المراد أنه ما صح أن يقال فيه ذلك مع قطع النظر عما في الواقع أما مع النظر فلا يوصف إلا بأحدهما كما بينه وهذا جار في كل خبر وهذا أولى من اقتصار كثيرين على أن المراد بقولهم لذاته مع قطع النظر عن قائله فلا يرد أن أخبار الله لا تحتمل إلا الصدق وقول مسيلمة إنه نبي لا يحتمل إلا الكذب ومع قطع النظر عن خصوصية الطرفين فلا يرد أن قولنا الضدان لا يجتمعان لا يحتمل الا الصدق، وقولنا إنهما يجتمعان لا يحتمل إلا الكذب فالمراد أنه يصح أن يقال فيه ذلك من حيث مفهومه وتعين أحد الاحتمالين في بعض الأفراد بحسب الخارج لخصوصية ومزية لا يخرج احتمال ماهيته من حيث هي عن محتملاتها وقيل في الجواب غير ذلك فانظر حاشيتنا على التهذيب للخبيصي.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي لأن رجوع الصدق والكذب إلى الحكم أولا وبالذات وإلى الخبر ثانيا وبالواسطة وما ذكره في تعريف الصدق والكذب هو قول الجمهور وأدلته كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين﴾، وقول النبي ﷺ لأبي سفيان: "كذب سعد" حين قال سعد لأبي سفيان: اليوم نستحل الكعبة.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: قال السعد في المطول بيان ذلك أن الكلام دل على وقوع نسبة بين شيئين: إما بالثبوت بأن هذا ذاك أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن لا بدّ أن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لأنه إما ان يكون هذا ذاك أو لم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بأن يكونان ثبوتيتين أو سلبيتين صدق وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الأمر فإذ قلت أبيع وأردت به الإخبار الحالي فلا بدّ له من وقوع بيع خارج وحاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقته لذلك بخلاف بعت الإنشائي فإنه لا خارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل في الجملة بهذا اللفظ موجد له ولا يقدح ذلك في أن النسبة من الأمور الاعتبارية دون الخارجية للفرق بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له أمر متحقق في الخارج فإنا لو قطعنا النظر عن إدراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له. وهذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى. وقوله: في صدر البيان الذي دل على وقوع نسبة الخ مبني على أن مدلول الكلام وقوع النسبة أو لا وقوعها على مختاره لا إيقاعها أو انتزاعها كما يختاره المصنف كما يأتي قريبا والفرق على مختار السعد بين المطابق والمطابق بالاعتبار كما أشار إليه بقوله فمع قطع النظر الخ وعلى مختار المصنف

الخبري (وكذبه عدمها) أي عدم مطابقته[١] للواقع. وقيل: صدقه مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان خطأً[٢] وكذبه عدم مطابقته له ولو خطأً فقول القائل السماء تحتنا معتقدًا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الـــراجح فيعم العلم والظن،وقيل: صدقه مطابقته[٣] للواقع، والاعتقاد بأنه مطابق وكذبه عدم مطابقته لهما (ولا واسطة بينهما) أي بين الصدق والكذب (على الأصح فيهما) أي تعــريفهما أمـــا القــــولين الآخرين فتثبت الواسطة أما على أولهما في الخبر الساذج بفتح المعجمة وهو ما ليس معه اعتقاد[٤] طابق الخارج أو لا وأما على ثانيهما ففي أربعة وهي

=

فالفرق بينهما ظاهر ويكفي في المطابقة توافقهما في الكيف لا من كل وجه كما أشار إليه بقوله بأن يكون ثبوتيتين الخ فتأمل وأشار بعد ذلك بقوله للواقع والخارج ونفس الأمر إلى أن الثلاثة بمعنى والمراد بها علم الله أو ما في اللوح المحفوظ أو المبادئ العالية أو ما يجده العقل لضرورة أو هو دليل ونفس الشيء على اختلاف بينهم في معناه واقتصر السعد في حاشية شرح المطالع على الأخير وحاصل ما أشار إليه بقوله للفرق بين قولنا الخ أنه فرق بين ما كان الخارج ظرفا لنفسه وما كان ظرفا لوجوده وإن الذي ينافي كونه أمرا اعتباريا أن يكون الخارج ظرفا لوجوده.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قائله النظام.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: كذا في التلخيص قال في المطول: والواو في قوله ولو كان خطأً للحال وقيل للعطف أي لو لم يكن خطأً ولو كان خطأً انتهى. ونظر في الأول بأنه يقتضي التقييد والموافق للمعنى جعلها للعطف فهو الأحسن وذكر في التلخيص آخر الفصل والوصل ما يتضح به مراده ودل كلامه على أن لمثل هذا الشرط جوابا وفيه كلام بيناه في حاشية المختصر في بحث تقييد المسند بالشرط.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: قائله الجاحظ وكل من الصدق والكذب على تفسيره أخص منهما على القوانين قبله.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي وذلك في المشكوك وهذا هو المتبادر من التعريف لكن يناقضه أن كلام التلخيص صريح في أن النظام يوافق الجمهور على انحصار الخبر في نوعيه ولهذا لما أورد السعد على تعريف التلخيص بنحو ما هنا أنه ما يلزم النظام إثبات الواسطة في صورة الشك قال اللهم إلا أن يقال إذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم مطابقته للاعتقاد فيكون كاذبا انتهى وهو خلاف المتبادر ويوهم جريان الكذب في الإنشاءات وقد جرى صاحب جمع الجوامع على أن الخبر الساذج واسطة على هذا القول واعترض عليه المصنف في شرحه وقال السعد أيضا لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لأنه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقول لأنا نقول لا حكم معه ولا تصديق بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أو وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من الإثبات والنفي ولكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر الأربعة وفاقا للقاضي والشافعية وما زاد عليها صالح من غير

=

أن ينتفي اعتقاده المطابقة في المطابق بأن يعتقد عدمها أو لم يعتقد شيئا وأن ينتفي اعتقاده عدمها في غير المطابق بأن يعتقدها أو لم يعتقد شيئا (ثم مدلوله) أي عادة (تواطؤهم) أي توافقهم (على الكذب وشروطه أربعة اثنان) وفي نسخة وشروطه اثنان (في السامع) له (وهو أن لا يكون عالما به ضرورة لاستحالة تحصيل الحاصل وقال) الشيخ أبو القاسم علي بن الحسين (الشريف المرتضى) أي في العلم والعبادة لكنه كان معتزلياً رافضياً كما قاله شيخنا حافظ عصره الشهاب ابن حجر (وأن لا يكون) أي السامع (معتقدا لنقيض مـا يقتضيه الخبر إما لشبهة أو تقليد أو اعتقاد) لاستحالة اجتماع النقيضين (واثنان في المخبر) وفي نسخة في المخبرين وهو الأنسب لقوله (أن يكون مستندهم[1] الإحساس لئلا يحصل الإلباس) بخلاف ما إذا كان مستندهم المستحيل، لاستحالته أو العقل لجواز الغلـط فـيه كخبر الفلاسفة بقدم العالم (وأن يبلغ عددهم) أي المخبرين (في الطرفين والواسطة) من طبقاتهم (ما يمنع عليهم التواطؤ على الكذب عادة) كما علم مما مر فإن لم يكن طبقات بأن كان المخبرون طبقة واحدة فذاك أو طبقتين فالمعتبر بلوغهم ذلك في الطرفين إذ لا واسطة (وهو) أي المتواتر (يفيد القطع) أي العلم بالحكم (إجماعا وغلط مـن نقل عن السمنية) بضم السين وفتح الميم طائفة من عبدة الأصنام يقولون بالتناسخ وينكـرون وقـع العلم بالأخبار الصحاح كما في الصحاح وينسبون إلى سومنات اسم معبدهم[2] في بعض جزائر الهند (إنكاره) أي إنكار أنه يفيد العلم (قال) مظفر الدين ابن عـبد الله (المقترح) سمي به من الاقتراح[3]،وهو ارتجال الكلام واستنباط الشيء من غير سمـاع لـه ردا علـى المغلط للسمنية ليس مذهبهم أن المتواتر لا يفيد العلم[4]. (وإنما

=

ضبط وتوقف القاضي في الخمسة انتهى المقصود منه، ومنه علم بيان قول الشارح على الراجح.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي وليس متعيناً لجواز أن يكون راعى معنى المخبر المعرف بـ"أل" الاستغراقية على حد قوله تعالى: ﴿ أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء﴾، وقول العرب الدرهم البيض والدينار الصفر وإن منعه بعضهم وجرى عليه صاحب التلخيص في بحث المعرف بـ"أل" فانظر حواشينا على المختصر.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي محل عبادتهم والذي قاله الشارح في حواشي العقائد أنه اسم صنم يعبدونه وهو الموافق لما ذكره ابن خلكان في ترجمة السلطان محمود سبكتكين.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: ظاهره أن المقترح بكسر الراء على صيغة اسم الفاعل والذي ذكره غيره أنه سمي بذلك لكونه حفظ الكتاب المسمى بالمقترح في الجدل.

(٤) اعلم أن المتواتر في اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما، مأخوذ من الوتر.انظر:

=

مذهـــبهم حصر المعلومات في الحواس وغير المحسوس يسمونه معقولا لا معلوما فهو) أي: حصرهم المعلومات في الحواس والمعقولات في غيرها (اصطلاح) ولا مشاحة في الاصطلاح، هذا وأنت خبير بأن حصر المعلوم في المحسوس والمعقول وفي غيره لا يصلح للرد على المغلط إذ الكلام في العلم الحاصل بالمتواتر في المحسوسات خاصة، فحقيقة الرد أن يقـــول إنمـــا مذهبهم أن المتواتر لا يفيد العلم وحينئذ[1] فلا معنى لما ذكره[2] (قال القاضي أبو الطيب) الشافعي وغيره (والعلم الواقع عنه) أي عن المتواتر (ضرورة) أي يتحـــصل عـــند سماعه[3] من غير احتياج إلى نظر لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والـــصبيان (على الصحيح المشهور) ومقابله ما ذكره بقوله (وقال أبو بكر الدقاق إنه) أي علمه (مكتسب) أي نظري بمعنى أنه متوقف على مقدمات حاصلة عند السامع كما

=

القاموس المحيط للفيروزأبادى [١٥٢/٢]. إحكام الأحكام للآمدي [٢٠/٢]. المحصول لفخر الدين الرازي [١٠٨/٢]. نهاية السول للإسنوي [٦٠/٣ - ٦١].

وفى الاصطلاح: خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم.انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [١٠٨/٢].

وقيل في تعريفه: هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه. وقال عنه سيف الدين الآمدي: إنه الحق في تعريف المتواتر، وقال: فقولنا [خبر]: كالجنس للمتواتر والآحاد. وقولنا [جماعة]: احتراز عن خبر الواحد. وقولنا [مفيد للعلم]: احتراز عن خبر جماعة لا يفيد العلم، فإنه لا يكون متواترًا. وقولنا [بنفسه]: احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل أو دل قول الصادق على صدقهم. وقولنا [بمخبره] احتراز عن خبر جماعة أفاد العلم بخبرهم لا بمخبره فإنه لا يسمى متواترًا. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٢١/٢].

وقيل: خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم، فقوله: من حيث كثرتهم، لإخراج خبر قوم يستحيل كذبهم بسبب أمر خارج عن الكثرة، كالعلم بمخبرهم ضرورة أو نظرًا، وكما يخرج من هذا الحد بذلك القيد ما ذكرنا، كذلك يخرج من قيد "بنفسه" في الحد الذى قبله. إحكام الأحكام للآمدي [٢٠/٢]. المحصول لفخر الدين الرازي [١٠٨/٢]. نهاية السول للإسنوي [٦٠/٣ - ٦١].

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي: حين إذ كان حقيقة الرد أن يقول ما ذكر.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي: من قوله "إنما مذهبهم حصر الخ" لأنه لا يصلح للرد على المغلط.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: عبارة المصنف في شرح جمع الجوامع ذهب الجمهور إلى أن العلم بالتواتر ضروري لا على معنى أنه يعلم بغير دليل بل معنى أنه يلزم التصديق به ضرورة إذا وجدت شروطه كما يلزم التصديق بالنتيجة الحاصلة عن المقدمات ضرورة وإن لم تكن في نفسها ضرورية.

مر وسيأتي أيضا (قلت: وهو) أي قول الدقاق (قول الكعبي) من المعتزلة (والإمامين) أي إمام الحرمين والإمام الرازي وبالضروري[١] عبر الإمام الرازي خلافا لما عبر به المصنف عـــنه ســـهوا أو نظرا إلى أن المراد واحد كما يأتي (وفسره إمام الحرمين) أي فسر كونه نظريا (بتوقفه على مقدمات[٢] حاصلة) عند السامع وهي المحققة لكون الخبر متواترا (لا) علـــى (الاحتياج إلى النظر عقبيه) الأكثر لغة بدون ياء كما سلكه بعد في مبحث النظر: أي عقـــب سمـــاع المتواتـــر فلا خلاف في المعنى في أنه ضروري لأن توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضروريا فالخلف لفظي [٣]. (وإلى مستفيض) عطف على متواتر

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: عبر الإمام الرازي الخ كأن المصنف تبع صاحب جمع الجوامع فإنه قال وقال الكعبي والإمامان نظري وفسره إمام الحرمين لكونه يتوقف على مقدمات حاصلة لا للاحتياج إلى النظر عقبه وتوقف الآمدي والعجب أنه قال في شرحه: وأما الإمام الرازي فالذي في المحصول موافقة الجمهور انتهى كأنه نظر هذا إلى أنه ضروري في غير المحصول.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: قال المصنف في شرح جمع الجوامع صرح إمام الحرمين في البرهان بموافقة الكعبي لكن نزله على أن العلم الحاصل عقبه من باب العلم المستند إلى القرائن الحاصلة. قال: وهذا مراد الكعبي، ولم يرد نظرا عقليا وفكرا سبريا على مقدمات ونتائج.

(٣) وقد اختلف في العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري؟ فذهب الجمهور إلى أنه ضروري. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٢٧/٢].المحصول للرازي[١١٠/٢]. نهاية السول للإسنوي [٧١/٣ - ٧٣]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت[١١٤/٢].

وقال الكعبي وأبو الحسين البصري: إنه نظري. وهو مذهب إمام الحرمين الجويني. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٢٧/٢]. المحصول لفخر الدين الرازي [١١٠/٢]. نهاية السول للإسنوي [٣/ ٧٣].

ونقل الشيخ الشوكاني عن حجة الدين الغزالي: إنه قسم ثالث ليس أوليًا ولا كسبيًا، بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها. واعلم أن مذهب حجة الدين الغزالي في المتواتر أنه يفيد العلم الضروري، وقد نقل فخر الدين الرازي وتبعه القاضي البيضاوي أن مذهبه كمذهب الكعبي ومن وافقه من إفادته العلم النظري.

لكن قال الإسنوي: وفي هذا النقل نظر فإن كلامه في المستصفى مقتضاه موافقة الجمهور. انظر: المحصول للرازي [١١٠/٢]. نهاية السول للإسنوي [٧٣/٣].

وقالت السمنية والبراهمة: إنه لا يفيد العلم أصلا. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٢٨/٢]. المحصول للرازي [١١٠/٢]. نهاية السول للإسنوي [٧٤/٧٣/٣].

وقال المرتضى والآمدي بالوقف. نعم، فقد قال: وإذا عرف ضعف المآخذ من الجانبين وتفاوت الكلام بين الطرفين فقد ظهر أن الواجب إنما هو الوقف عن الجزم بأحد الأمرين. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٣٤/٢].

=

والحق قول الجمهور، للقطع بأنا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا، ووجود الأشخاص الماضية قبلنا، جزمًا خاليًا عن التردد، جاريًا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات، فالمنكر لحصول العلم الضروري بالتواتر، كالمنكر لحصول العلم الضروري بالمشاهدات، وذلك سفسطة لا يستحق صاحبها المكالمة. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٢/٢٨]. وأيضًا: لو لم يكن ضروريًا لافتقر إلى توسيط المقدمتين، واللازم منتف، لأنا نعلم بذلك قطعًا مع انتفاء المقدمتين، لحصوله بالعادة لا بالمقدمتين، فاستغنى عن الترتيب. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٢/٢٨].

واستدل القائل بأنه لا يفيد العلم بقولهم: لا ننكر حصول الظن القوى بوجود ما ذكرتم، لكن لا نسلم حصول اليقين؛ وذلك لأنا إذا عرضنا على عقولنا وجود المدينة الفلانية، أو الشخص الفلانى، مما جاء التواتر بوجودهما، وعرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الاثنين، وجدنا الجزم بالثاني أقوى من الجزم بالأول، وحصول التفاوت بينهما يدل على تطرق النقيض إلى المرجوح.

وأيضًا: جزمنا بهذه الأمور المنقولة بالتواتر ليس بأقوى من جزمنا بأن هذا الشخص الذى رأيته اليوم غير الذى رأيته أمس، مع أن هذا الجزم ليس بيقين ولا ضروري، لأنه يجوز أن يوجد شخص مساو له في الصورة من كل وجه.

ويجاب عن هذا: بأنه تشكيك في أمر ضرورى، فلا يستحق صاحبه الجواب، كما أن من أنكر المشاهدات لا يستحق الجواب، فإنا لو جوزنا أن هذا الشخص المرئي اليوم غير الشخص المرئي أمس، لكان ذلك مستلزمًا للتشكيك في المشاهدات. واستدل القائلون بأنه نظري بقولهم: لو كان ضروريًا لعلم بالضرورة أنه ضروري.

وأجيب: بالمعارضة بأنه لو كان نظريًا لعلم بالضرورة كونه نظريًا كغيره من النظريات وبالحس وذلك أن الضرورية والنظرية صفتان للعلم، ولا يلزم من ضرورة العلم ضرورية صفته.

واحتج الجمهور أيضًا: بأن العلم الحاصل بالتواتر لو كان نظريًا لما حصل لمن لا يكون من أهل النظر كالصبيان المراهقين وكثير من العامة، فلما حصل ذلك لهم علمنا أنه ليس بنظري. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٢/٢٨].

وكما يندفع بأدلة الجمهور قول من قال إنه نظري، يندفع أيضًا قول من قال إنه قسم ثالث، وقول من قال بالوقف؛ لأن سبب وقفه ليس إلا تعارض الأدلة عليه، وقد اتضح بما ذكرنا أنه لا تعارض، فلا وقف.

واعلم أنه لم يخالف أحد من أهل الإسلام ولا من العقلاء في أن خبر التواتر يفيد العلم، وما روي من الخلاف في ذلك عن السمنية، والبراهمة فهو خلاف باطل، لا يستحق قائله الجواب عليه.

❁ ❁ ❁

شروط إفادة المتواتـــر للعلم

ثم اعلم أن الخبر المتواتر لا يكون مفيدًا للعلم الضروري إلا بشروط، منها ما يرجع إلى المخبرين، ومنها ما يرجع إلى السامعين.

=

=

فالتي ترجع إلى المخبرين أمور أربعة:
الأول: أن يكونوا عالمين بما أخبروا به غير مجازفين، فلو كانوا ظانين لذلك فقط لم يفد القطع، هكذا اعتبر هذا الشرط جماعة من أهل العلم، منهم القاضي أبو بكر الباقلاني. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٣٨/٢].
وقيل: إنه غير محتاج إليه؛ لأنه إن أريد وجوب علم الكل به فباطل؛ لأنه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين به مقلدًا فيه، أو ظانًا له أو مجازفًا، وإن أريد وجوب علم البعض فمسلم، ولكنه مأخوذ من شرط كونهم مستندين إلى الحس.
الشرط الثاني: أن يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة أو سماع؛ لأن ما لا يكون كذلك يحتمل دخول الغلط فيه.انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٣٨/٢]. نهاية السول للإسنوي [٨٢/٣]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [١١٦/٢].
قال الأستاذ أبو منصور: فأما إذا تواترت أخبارهم عن شيء قد علموه، واعتقدوه بالنظر والاستدلال، أو عن شبهة، فإن ذلك لا يوجب علمًا ضروريًا؛ لأن المسلمين مع تواترهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم، وتوحيد الصانع، ويخبرون أهل الذمة بصحة نبوة نبينا محمد ﷺ، فلا يقع لهم العلم الضروري بذلك؛ لأن العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار. انتهى.
ومن تمام هذا الشرط: أن لا تكون المشاهدة والسماع على سبيل غلط الحس، كما في أخبار النصارى بصلب المسيح عليه السلام، وأيضًا لا بدّ أن يكونوا على صفة يوثق معها بقولهم، فلو أخبروا متلاعبين أو مكرهين على ذلك، لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت إليه.
الشرط الثالث: أن يبلغ عددهم إلى مبلغ يمنع في العادة تواطؤهم على الكذب، ولا يقيد ذلك بعدد معين، بل ضابطه: حصول العلم الضروري به، فإذا حصل ذلك علمنا أنه متواتر، وإلا فلا، وهذا قول الجمهور. انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي [٣٨/٢]. المحصول للرازي[٢/ ١٣٢]. فواتح شرح مسلم الثبوت [١١٦/٢]. نهاية السول للإسنوي [٨٤/٣].
وقال قوم منهم القاضي أبو الطيب الطبري: يجب أن يكونوا أكثر من الأربعة؛ لأنه لو كان خبر الأربعة يوجب العلم لما احتاج الحاكم إلى السؤال عن عدالتهم إذا شهدوا عنده.
وقال ابن السمعاني: ذهب أصحاب الشافعي إلى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فما زاد، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن الجبائي. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٣٨/٢]. المحصول للرازي [١٣٢/٢].
واستدل بعض أهل هذا القول بأن الخمسة عدد أولي العزم من الرسل وهم على الأشهر: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه. انظر: إحكام الأحكام للآمـــدي [٣٩/٢].
ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من الضعف، مع عدم تعلقه بمحل النزاع بوجه من الوجوه.
وقيل: يشترط أن يكونوا سبعة، بعدد أهل الكهف، وهو باطل.
وقيل: يشترط عشرة، وبه قال الإصطخرى، واستدل على ذلك بأن ما دونها جمع قلة، وهذا

=

=

استدلال ضعيف أيضا.

وقيل: يشترط أن يكونوا اثني عشر بعدد النقباء لموسى عليه السلام؛ لأنهم جعلوا كذلك لتحصيل العلم بخبرهم، وهذا استدلال ضعيف أيضًا. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٣٩/٢]. المحصول للرازي [١٣٢/٢].

وقيل: يشترط أن يكونوا عشرين لقوله سبحانه: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون﴾ [الأنفال: ٦٥] وهذا مع كونه في غاية الضعف خارج عن محل النزاع، وإن قال المستدل به بأنهم إنما جعلوا كذلك ليفيد خبرهم العلم بإسلامهم، فإن المقام ليس مقام إخبار ولا استخبار، وقد روي هذا القول عن أبي الهذيل وغيره من المعتزلة.

وقيل: يشترط أن يكونوا أربعين كالعدد المعتبر في الجمعة، وهذا مع كونه خارجًا عن محل النزاع باطل الأصل، فضلا عن الفرع.

وقيل: يشترط أن يكونوا سبعين لقوله تعالى: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً﴾ [الأعراف: ١٥٥] وهذا أيضًا استدلال باطل.

وقيل: يشترط أن يكونوا ثلاثمائة وبضعة عشر، بعدد أهل بدر، وهذا أيضًا استدلال باطل، خارج عن محل النزاع.انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٣٩/٢]. المحصول للرازي [١٣٣/٢]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [١١٧/٢].

وقيل: يشترط أن يكونوا خمس عشرة مائة، بعدد أهل بيعة الرضوان وهذا أيضًا باطل.

وقيل: سبع عشرة مائة، لأنه عدد أهل بيعة الرضوان.

وقيل: أربع عشرة مائة، لأنه عدد أهل بيعة الرضوان.

وقيل: يشترط أن يكونوا جميع الأمة، كالإجماع، حكي هذا القول عن ضرار بن عمرو، وهو باطل.

وقال جماعة من الفقهاء: لا بدّ أن يكونوا بحيث لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد. انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [١١٨/٢]. المحصول لفخر الدين الرازي [١٣٣/٢].

الشرط الرابع: وجود العدد المعتبر في كل الطبقات، فيروى ذلك العدد عن مثله إلى أن يتصل بالمخبر عنه، وقد اشترط عدالة النقلة لخبر التواتر، فلا يصح أن يكونوا أو بعضهم غير عدول، وعلى هذا لا بدّ أن لا يكونوا كفارًا ولا فساقًا، ولا وجه لهذا الاشتراط، فإن حصول العلم الضروري بالخبر المتواتر لا يتوقف على ذلك، بل يحصل خبر الكفار والفساق، والصغار المميزين، والأحرار والعبيد، وذلك هو المعتبر.

وقد اشترط أيضًا: اختلاف أنساب أهل التواتر. انظر: المحصول للرازي [١٣٤/٢].

واشترط أيضًا: اختلاف أديانهم. انظر: المحصول للرازي [١٣٤/٢].

واشترط أيضًا: اختلاف أوطانهم.انظر: المحصول للرازي [١٣٤/٢].

واشترط أيضًا: كون المعصوم منهم، كما يقول الإمامية.

ولا وجــه لــشيء من هذه الشروط. وأما الشروط التي ترجع إلى السامعين فلا بدّ أن يكونوا

=

بتقديـــر إلى ثم[١] أي: وينقـــسم الخـــبر إلى ثلاثة إلى متواتر وإلى مستفيض. وقد يسمى مـــشهورًا فهما بمعنىً واحد (وهو) عند الأصوليين[٢] (الشائع) بين الناس (عن أصل[٣]، وهـــو عند المحدثين ما زادت نقلته على ثلاثة) المعروف أن هذا عند الأصوليين. وعند المحدثين ما نقله ثلاثة فأكثر وعند الفقهاء ما نقله اثنان فأكثر كما يأتي في المتن (والأشبه لكـــلام الـــشافعي في الـــشهادة بهـــا) أي بالاستفاضة المفهومة من المستفيضين (أن يـــسمعه)[٤]، أي: الخبر (من عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب) وهو بهذا المعنى مساو للمتواتـــر (وقـــال الـــشيخان أبو حامد وأبو إسحاق) المروزي (إن أقله اثنان وجعله الماوردي والروياني أقوى الأخبار) أي: أصحها وظاهره العموم فيكون متواترًا، ويجوز

عقـــلاء؛ إذ يـــستحيل حـــصول العلـــم لمـــن لا عقل له. والثاني: أن يكونوا عالمين بمدلول الخبر.

والـــثالث: أن يكونـــوا خـــالين عن اعتقاد ما يخالف ذلك الخبر لشبهة تقليد أو نحوه. إحكام الأحكـــام للآمدي [٢/٣٩]. المحصول للرازي [٢/١٣٣]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢/١١٧].

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي هناك وذلك لأن قوله "هناك متواتر" بدل من ثلاثة وفي الحقيقة البدل هو وما عطف عليه لأن الظاهر أنه بدل كل من كل لا بعض من كل لعدم الضمير فالبدل المجموع ويحتاج في مثله لملاحظة العطف سابقا على الأبدال إذ المجموع من حيث هو لا يمكن إعرابه بإعراب المبدل منه وإعراب البعض دون البعض تحكم فجعل كل واحد بدلا دفعا للتحكم وحيث كان قوله متواتر بدلا فالأصح في البدل أنه على نية تكرار العامل فـــ"إلى" مقدرة فإنما أعيدت في المعطوف عليه تأكيدا كما أعيدت في صدر البدل في قوله تعالى: ﴿تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا﴾، وكان الأولى أن يقول الشارح عطف على متواتر بإعادة اللام التي هي العامل في البدل لأن كلامه ربما يوهم أن إلى محذوفة هناك وإنما حذفت وبقي عملها مع أن ذاك شاذ لا ضرورة إليه هنا فتأمله.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: الأحسن أنه ظرف لغو متعلق بالنسبة التي بين المبتدأ والخبر من غير اعتبار لفظ يدل عليها، وكذا يقال في قوله بعد عند المحققين.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: خرج الشائع لا عن أصل يرجع إليه فإنه مقطوع بكذبه.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: لا يخفى أن المقصود من قوله: "والأشبه الخ" تعريف المستفيض على الأشبه بكلام الشافعي وكان الظاهر أن يقول: إنـــه أن يسمعه وحيث لم يقل المصنف ذلك فكان ينبغي للشارح أن يقدر "إنه" ومزجها بكلام المصنف ومع الإتيان بها ففي "إنه" أو في قوله: "أن يسمعه" حذف ليصح حمل المصدر المؤول من "أن يسمعه" على الضمير العائد إلى المستفيض ويفرق بين المصدر الصحيح والمؤول كما قالوا نظيره في: "عسى زيد أن يقوم".

أن يراد به إخبار الآحاد فيكون أعلاها (قال الأستاذ) بضم الهمزة وبمعجمة أبو إسحاق الإسفراييني (وهو) أي المستفيض (يفيد العلم النظري) جعله واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضروري والآحاد المفيد للظن (وإلى آحاد) عطف على متواتر أيضا[(١)] (وهو ما يحتملهما) أي المتواتر وأن المستفيض من الآحاد (سواء نقله) في نسخة سواء أنقله بهمزة وهو الأكثر لغة[(٢)] (واحد أم جمع) أراد به ما فوق الواحد فيشمل الاثنين على القول بأنهما جمع حقيقة أو على الصحيح بأنهما كذلك مجازا وعليه ففيه جمع[(٣)] الحقيقة والمجاز وهو جائز عند الشافعي رحمه الله (ويجب العمل به)[(٤)] أي بخبر الواحد في الفتوى[(٥)]، والشهادة إجماعاً وفي باقي الأمور الدينية والدنيوية في الأصح[(٦)]، (ولا يفيد العلم على الأصح فيهما) أي: في وجوب العمل بخبر الواحد وفي عدم إفادته العلم وظاهره مطلقا وعليه الأكثر وهو ضعيفٌ، والأصح أنه يفيد بقرينة، وبهذا[(٧)] مع ما قررته في الأول علم أن

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي كما أن مستفيض عطف عليه وهذا على الأصح أن المعاطيف إذا تكررت ولم تكن بحرف عطف مرتب كانت معطوفة على الأول وقيل كل واحد معطوف عل ما قبله كما أنه كذلك إذا كان العاطف مرتبا بالاتفاق.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: لغة وجه الأولى أن الهمزة محذوفة كقراءة ابن محيصن "سواء عليهم أنذرتهم" قال ابن مالك: قيل: لما حذفت الهمزة إن كان خفي المعنى بحذفها أمن.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي على القول الصحيح، ففي قول المصنف أم جمع الجمع بين الحقيقة والمجاز لأنه أراد ما يشمل الجمع حقيقة وهو ما فوق الاثنين، والجمع مجازا وهو الاثنان وتجويز الإمام الشافعي ذلك لما تقرر في أصوله أنه لا يشترط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: كذا المصنف في شرحه لجمع الجوامع كذا قاله في المنهاج فتابعه المصنف، إنما تعرض في المحصول للجواز لا للوجوب.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: قال المصنف في شرح جمع الجوامع مرادهم بقول الواحد في الفتوى والاثنين في الشهادة ولهذا قال ابن السمعاني في القواطع: إضافة الفتوى إلى المفتي يقبل فيها خبر الواحد. وأما إن أخبر بحكم الحاكم فإنه لا يقبل إلا بما يقبل به سائر الشهادات.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: إنه يفيده بقرينة هو ما اختاره في جمع الجوامع.قال المصنف في شرحه: وفاقاً للإمام – أي الفخر الرازي– والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وغيرهم، فإن خبر الموت مع قرينة البكاء وإحضار الكفن يفيد القطع بالموت. واعترض: بأنه قد يقال أغمي عليه. والجواب: أن عدم إفادة هذه القرينة العلمَ لا توجب عدم إفادة باقي القرائن إذْ منها ما لا يعبر عنه أصلاً كما يظهر بوجه الخجل والوجل.

(٧) قال الشيخ يس الحمصي: أي أن الأصح أنه يفيده بقرينة وقوله: "مع ما قررته في الأول" أي: من أنه يجب العمل به في الفتوى والشهادة إجماعاً. وقوله "علم أن قوله على الأصح فيهما" منتقد لأن من الأول ما لا خلاف فيه. والثاني: الأصح في بعض أحواله خلاف ما صححه لكن قد يقال

=

قوله على الأصح فيهما منتقد (وخالفت الظاهرية وغيرهم في الثاني) أي في عدم إفادته العلـــم (و) خالف أبو على (الجبائي وأبو الحسين) عبد الرحيم بن محمد بن البصري فهو والجبائـــي معتزليان (ابن اللبان) صوابه وابن اللبان بواو أي الأصبهاني. وكنيته أبو محمد واسمـــه عبد الله (في الأول) أي في وجوب العمل به (وقيل: إن احتفت به القرائن أفاد القطع وإلا فلا) وقدمت أنه الأصح [(١)].

(ومن ثم) أي ومن هنا[(٢)]، وهو أن خبر الواحد يفيد القطع إذا احتفت به القرائن: أي مـــن أجـــل ذلك[(٣)] (اختار) أبو عمرو (ابن الصلاح كغيره تخصيص القطع بأحاديث الـــصحيحين) لقرينة (تلقي الأمة) المعصومة في اجتماعها بخبر[(٤)]: "لا تجتمع أمتي على

=

المصنفُ في الثاني يختارُ طريق الجمهور.

(١) قال الشيخ الشوكاني: وأما إذا انضم إليه ما يقويه أو كان مشهورًا أو مستفيضًا، فلا يجري فيه الخلاف المذكور، ولا نزاع في أن خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه فإنه يفيد العلم؛ لأن الإجماع عليه قد صيره من المعلوم صدقه، وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول، فكانوا بين عامل به ومتأول له. ومن هذا القسم أحاديث صحيحي البخارى ومسلم فإن الأمة تلقت ما فيهما بالقبول، ومن لم يعمل بالبعض من ذلك فقد أوله والتأويل فرع القبول، والبحث مقرر بأدلته في غير هذا الموضع.

قيل: ومن خبر الواحد صدقه أن يخبر به في حضور جماعة هي نصاب التواتر، ولم يقدحوا في روايته، مع كونهم ممن يعرف علم الراوية، ولا مانع يمنعهم من القدح في ذلك، وفى هذا نظر.

واختلفوا في خبر الواحد المحفوف بالقرائن، فقيل: يفيد العلم، وقيل: لا يفيده، وهذا خلاف لفظي؛ لأن القرائن إن كانت قوية بحيث يحصل لكل عاقل عندها العلم كان من المعلوم صدقه وإلا فلا، فلا وجه لما قاله الأكثرون من أنه لا يحصل العلم به لا بالقرائن ولا بغيرها. ومن المعلوم صدقه أيضًا إذا أخبر مخبر بحضرته ﷺ بخبر يتعلق بالأمور الدينية، وسمعه ﷺ، ولم ينكر عليه، لا إذا كان الخبر يتعلق بغير الأمور الدينية. إرشاد الفحول للشوكاني (١/٢٣١-٢٣٢).

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: يعني أن ثم إشارة للمكان البعيد، وهي هنا مستعملة في الإشارة للمكان القريب مجازا.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: كثير يتوهم أنه أشار للقريب استعملت في التعليل مجازا أو أنه من المجاز بمرتبتين ويعبر عنه بمجاز المجاز وليس كذلك وإنما التعبير الثاني إشارة إلى معنى من وأنها للتعليل.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: قيل في نظيره إن خبراً يقرأ منونا بالإضافة إلى ما بعده لأنه لا يضاف إلى الجملة أحد أشياء مخصوصة وهي كما في المغني ثمانية أسماء الزمان وحيث، وآية بمعنى علامة ودون ولدن وريث وقول وقائل واستدل للأخيرين بقوله:

قـــــول يـــا للرجال ينهض منا   مسرعين الكهــــــول والشبانا

=

ضـــلالة" (لها) أي أحاديث الصحيحين (بالقبول) وهذا يفيد علما نظريا لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ. وحاصله: أن ذلك صحيح قطعا وأنه يفيد علما. ولما فرغ مـــن المدركين الأولين وهما الحس والخبر شرع في المدرك الثالث فقال: (والنظر) لغةً: تأمـــل الـــشيء بالعين واعتباره. وعرفاً: (الاعتبار) المفسر بقوله وهو التأمل بالفكر[1] (فيحال المنظور فيه ليعرف حكمه وهو) أي: النظر(يفيد[2]الظن وكذا يفيد العلم على الأصـــح) حاصـــله أنـــه يفيد الظن تارة والعلم أخرى ومقابل الأصح لا يفيد إلا الظن (وشـــرطه) [3] أي النظـــر مـــن حيث إفادته ما ذكر (العقل) وهو غريزة[4] يتبعها العلم

=

وقوله:

وأجبت قائـــل كيف أنت بصالح . حتى مللت وملـــــــني عوادي

وليس خبر شيئا منها. وأجيب: بأن هذا إنما هو في الجملة التي لا يراد بها لفظها أما هي ففي حكم المفرد. وقول المصنف في حاشية البخاري الاضافة إلى الجمل كلا إضافة ساقط وعد المغني قول: وقائل من الألفاظ المختصة بالجملة واستشهاده بالبيتين غير واضح لأن الجملة فيهما أريد بها لفظها وقول الشمني إن كلام المغني فيما يضاف إلى الجملة أعم من أن يراد بها لفظها أو لا ظاهر لم تنحصر الألفاظ في الثمانية.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: ليس المراد به الفكر المرادف للنظر لأنه ليس أظهر منه ليؤخذ في تعريفه وإنما المراد به الفكر الذي يعد من خواص الإنسان وهو حركة الذهن في المعقولات أي حركة كانت سواء كانت في محسوس وهو التخيل أو في غيره.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: جعله حكما من أحكام النظر ولم يأخذه في تعريفه كما فعل صاحب جمع الجوامع حيث قال: والنظر الفكر المؤدي إلى علم أو ظن لأن من قال تعريف لنظر مخصوص وهو الذي يطلب به علم أو ظن بأن ذاك تعريف لنظر مخصوص.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي: النظر، أي: الصحيح بدليل قوله: "وانتفاء أضداد الخ". وأما العقل فشرط للنظر صحيحا كان أو فاسدا وكذا الحياة وعدم النوم وعدم الغفلة وعدم العلم بالمطلوب إذ لا طلب مع الحصول. ولا يرد أن العالم قد ينظر في دليل آخر لأنه من نظر في الثاني أضرب عن الأول والعلم الحادث لا يدوم وإنما يتجدد أمثاله.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: المراد بالغريزة الأمر الطبيعي وقوله: "يتبعها العلم بالضروريات": أي بجنسها الصادق ببعضها إشارة إلى أن العقل ليس بعض العلوم الضرورية خلافا لمن فسره بذلك كما مر والمراد التبعية على سبيل اللزوم لتلك الغريزة دون فكر ونظر ولكن يشترط سلامة الآلات وكذا اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من الضروريات لدهشة وردت عليه. وفي ذلك رد على من قال: إنه بعض العلوم الضرورية واستدل على ذلك بالملازمة بينهما كما يأتي.

بالضروريات عند سلامة الآلات (وانتفاء أضداد النظر)[(١)] كالغفلة والتقليد وفساد الاعتقاد (وأن ينظر) في الدليل دون الشبهة[(٢)] المضادة له وأن ينظر(**في الوجه الذي منه يدل الدليل دون غيره**) أي غير الوجه. وحاصله أن ينظر فيه من الجهة التى من شأنها[(٣)] أن ينتقل الذهن بها إلى المطلوب المسماة وجه الدلالة[(٤)] بفتح الدال أفصح من كسرها[(٥)] (**ويحصل العلم بالمطلوب عقبه**) أي عقب النظر (**بالعادة عند الأشعري**) وغيره فلا يختلف إلا خرقا لها كتخلف الإحراق عن مماسة النار[(٦)] (**وبالتولد عند**

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي العامة كالموت والنوم. وأما الأضداد الخاصة كالجهل فوجود النظر الصحيح الذي الكلام فيه كما عرف بدفعها.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: وهي التي تشبه الدليل وليست به دون غيره فإن النظر في الدليل دون الوجه الذي يدل منه لا ينفع ولا يوصل إلى المطلوب لأنه بهذا الاعتبار أجنبي ينقطع التعلق عنه كما إذا نظر في العالم باعتبار صغره أو كبره وطوله وقصره.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: كالحدوث والإمكان للعالم. وقال ابن عرفة ردا على قول بعضهم إن العلم بوجه الدلالة هو العلم بالمدلول. قلت: ظاهر أقوالهم أنه غيره وهو عندي العلم بصادقية الأوسط على الأصغر في الحملي واللزوم في المتصل والمنافاة في المنفصل انتهى ولا يخفى أن هذا مبني على كون الدليل مركبا والأول مبني على كونه مفردا فلا ينبغي الاطلاق في مداولة بيانه.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: بفتح الدال أفصح من كسرها وحكى بعضهم فيها بالضم أيضا. واعلم أنهم اختلفوا أنه هل يجب أن يكون وجه الدلالة مغايرا للدليل فقيل يجب وقيل لا بل قد يدل الشيء على غيره نظرا إلى ذاته وإلا لو وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة مغايرة لزم التسلسل والحدوث ليس غير العالم إذ لا واسطة بين الصانع والعالم وليس ثمة أثر ثالث. قال في المواقف في المقصد العاشر من المرصد الخامس وهذا قريب من قول مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره بل يشبه أن تكون فرعا لذلك فإن وجه الدلالة صفة للدليل.

(٥) قال الشيخ ابن السمعاني في القواطع: النظر: هو الفكر في حال المنظور اليه والتوصل بأدلته إلى المطلوب يقال تناظر الرجلان اذا تقابلا بنظريهما أيهما المصيب وأيهما المخطئ.

وقيل هو: تصفح الأدلة لاستخراج الأحكام وللنظر شروط:

أحدها: ان يكون الناظر كامل الآلة على ما نذكره في باب المعنى.

الثاني: أن يكون نظره في دليل لا في شبهة.

والثالث: أن يستوفيَ شروط الدليل وترتيبه على حقيقته بتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره يجب أن يكون المطلوب هو علم الاكتساب لا علم الضرورة وفى الاجتهاد كلام كثير في بابه. قواطع الأدلة للسمعاني (١/١٣) (بتحقيقنا).

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: أي في بعض الأجسام كالسمندل والياقوت وكجسد الخليل على نبينا سيدنا محمد ﷺ وعليه أفضل الصلاة والسلام.

المعتـــزلة[١]) كتولـــيد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم (وبالوجوب) أي وباللزوم (عند الحكمـــاء) فلا ينفك أصلا كوجود الجوهر لوجود العرض (واختاره الإمامان[٢] وهي) أي هـــذه المـــسألة (من فروع خلق الأفعال) [٣] أي أفعال العباد (قال إمام الحرمين وهو) يعني النظـــر المؤدي إلى معرفة الله تعالى (أول واجب عند البلوغ) نسبة هذا القول لإمام الحرمين

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لأنهم جعلوا النتيجة أثرا للقدرة الحادثة بواسطة تأثيرها في النظر لكن هذا في النظر الابتدائي الذي لا أثر للناظر فيه إجماعا.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: في مقاصد المقاصد وشرحها للدلجي: وكونه أي النظر مفيدا للعلم الضروري عادة بخلق الله بناء على استناد جميع الكائنات على قدرته واختياره ابتداءً - إلى أن قال-: ومنا من جعله بمحض قدرة الله من غير أن تتعلق به قدرة العبد وإنما قدرته على تحصيل المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيها بالقوة أو بمعنى أنه يحصل عقبه وجوبا بحيث يمتنع انفكاكه من غير أن يكون النظر مولدا أو علة، بل بخلق الله تعالى. أكثر أئمتنا على أن من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن واجتمعا في ذهنه امتنع أن لا يعلم أن العالم ممكن ضرورة. وإليه يشير قول القاضي وإمام الحرمين: النظر يستلزم العلم بالنتيجة وجودا لا توليدا. وذكر الوجوب حذرا من حمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيكون هو المذهب الأول وإلى أنه ممكن في نفسه مقدور لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته ووجوده كغيره مما يمتنع انفكاكه عن أثر آخر لا ينافي كونه مختاراً جائز الفعل والترك بأن لا يخلقه ولا ملزومه إلا بأن يخلق ملزومه دونه كالملزومات الممكنة بل المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلا فلا يرد ما في المواقف من أن فعل المختار يمتنع أن يكون واجبا وهو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك ولو صح إيراده لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن مثلا تصور الابن مستلزما لتصور الأب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر واقتصر شيخنا اللقاني رحمه الله في هداية المريد على نقل القول بأنه ضروري عقلي عن الرازي، وقال: فعلى الأول المشهور يكون مكتسبا للناظر وهو رأي الجمهور لأن حصوله عن نظره المكتسب له. وعلى الثاني لا يكون كذلك، لأن حصوله اضطراري لا قدرة له على دفعه ولا انفكاك عنه. وبتأمل هذا التقرير يعرف أن الخلاف لفظي وأن تسميته بالمكتسب أنسب انتهى. وحاصله: أن من قال إنه مكتسب نظر إلى السبب، ومن قال إنه ضروري نظر إلى العلم نفسه وأطال الشيخ السنوسي في شرح المقدمات على من نقل عن الرازي وغيره من الأشاعرة القول بأنه ضروري وأول كلامهم فراجعه.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: اعلم أن المذاهب في أفعال الحيوانات ثلاثة مذاهب: مذهب الجبرية أنها كلها بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة ومذهب القدرية أنها كلها بالقدرة الحادثة فقط مباشرة أو توليدا ومذهب أهل السنة أنها كلها بالقدرة الأزلية فقط مع مقاربة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة لا تأثير لها. وتفصيل ذلك في حواشينا على أم البراهين.

وهم بل منسوب للأستاذ أبي إسحق الإسفراييني والمنسوب إلى الإمام إنما هو القصد[1] إلى النظر لتوقف النظر إلى قصده (وخالفه) أي إمام الحرمين على زعم المصنف العلامه العز (ابـــن عبد السلام وقال) الأولى فقال[2] إنه (لا يجب على المكلف إلا عند الشك[3] فـــيما يجـــب اعتقاده) وقيل: أول واجب أول النظر[4] لتوقف النظر على أول أجزائه (وقيل) بل (أول واجب المعرفة) لأنها مبنى سائر الواجبات أن لا يصح بدونها واجب بل ولا مـــندوب. وهذا أرجح الأقوال وأن كان لكل منها وجه لأن المعرفة أول[5] المقصود ومـــا سواها مما ذكر أول وسيلة [6] (ومحل العقل الغريزي ونحوه من أسباب الإدراك)

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أورد عليه: القصد إن كان ضروريا فلا يصح إيجابه وإن كان كسبيا احتاج إلى قصد وتسلسل. وأجيب بأن المكتسب لا يحتاج فيه إلى قصد وإن جاز أن يقصد والتسلسل إنما يتحقق من وجوب ثبوت القصد لا من جوازه مع صحة ارتفاعه.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: فقال أي بفاء السببية لأن قوله ذلك سبب عن مخالفته وإنما قال الأولى ولأن العطف بالواو صح لغة لأنها قد تعطف المسببة على السبب لكن الفاء في ذلك أظهر.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي لا عند البلوغ كما قاله صاحب القول المذكور، وهذا يقتضي أن ما يجب اعتقاده قد يحصل للمكلف بدون النظر كما لا يخفى. وهذا إنما يظهر على القول بصحة إيمان المقلد فليتأمل.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أورد عليه أنه لا يلزم من استقلال النظر بالوجوب لإفادته المعرفة أن يكون جزؤه مستقلا به لعدم إفادته إياها فلا يصح أن يستند إليه الوجوب على الانفراد كما لا يستند لعدم صوم بعض من يوم أو ركعة من صلاة لذلك.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: هذا يفيد لفظية الخلاف وإلى لفظيته أشار الفخر بقوله إن أريد أول الواجبات المقصوده بالقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة للمكلف والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقبه مقدورا له بل واجب الحصول وإن أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد انتهى ومما ينبني على كون المعرفة مقدورة أو غير مقدورة ترتب الثواب عليها وعدم ترتبه فذهب على كل قوم وعلى الثاني فهو واجب لا ثواب فيه والحق ترتب الثواب عليها باعتبار أسبابها فإنها اختيارية.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: قال الشيخ الإيجي: قد اختلف في أول واجب على المكلف أنه ماذا فالأكثر ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري على أنه معرفة الله تعالى إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها أي في معرفة الله سبحانه لأنه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني.

وقيل هو أول جزء من النظر لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة.

وقال القاضي واختاره ابن فورك وإمام الحرمين إنه القصد إلى النظر لأن النظر فعل اختياري
=

=

مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه والنزاع لفظي إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات فهو المعرفة اتفاقا وإلا أي وإن لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقا فالقصد إلى النظر لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا أيضا وقد عرفت أن وجوب المقدمة إنما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم إن المصنف ألحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا وإلا فإن شرطنا كونه مقدوراً فالنظر وإلا فالقصد إلى النظر هذا أوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة إلا أنه يدل على أن القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وإن أمكن توجيهه بأنه لو كان مقدورا لاحتاج إلى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا.

قال الإمام الرازي إن أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وإن أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد.

وقال أبو هاشم: هو أي أول الواجبات الشك لأن القصد إلى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل أو وجود النظر مع ما يمنعه ألا ترى أنك إذا تصورت طرفي المطلوب فإن جزمت به كان حاصلا وإن جزمت بنقيضه كان مانعا وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بنقيضه فيجوز القصد إلى النظر لتحصيل العلم ورد قول أبي هاشم بوجهين:

الأول أن الشك غير مقدور فلا يكون واجبا إجماعا وفيه نظر إذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم أيضا مقدورا لأن القدرة نسبتها إلى الضدين سواء عند أبي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده أيضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور.

قال الآمدي والحق أن ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره إلا أن دوامه مقدور إذ له أن يترك النظر فيدوم الشك أو أن ينظر فيزول الشك وأنت خبير بأن ما قاله لا ينفع أبا هاشم لأن الذي يجب أن يتقدم عنده على القصد إلى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه.

الثاني: وهو الصواب في الرد عليه أن وجوب المعرفة عنده مقيد بالشك على ما تقتضيه قاعدته لأن الخوف المقتضي لوجوب المعرفة إنما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم وإذا كان وجوبها مقيدا بوجوب الشك عنده فلا يكون إيجابها إيجابا له ولا مقتضيا لإيجابه كإيجاب الزكاة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن إيجابا لتحصيل النصاب ولا مستلزما إيجاب تحصيله اتفاقا. فرع: إن قلنا الواجب الأول النظر فيمن أمكنه زمان يسع فيه النظر التام والتوصل به إلى معرفة الله تعالى ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان أصلا بأن مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن أمكنه من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه فإن شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا وأما إذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات ففيه احتمال وإلا ظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير وإن تبين

=

كـــالحس والخبر (القلب) قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ[(١)]﴾ (ق: ٣٧) وقـــال تعـــالى: ﴿ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾(الحج: من الآية٤٦) (لا الدماغ) وهو مخ الرأس (خلافا للحنفية) والأطباء في قولهم إن ذلك في الدماغ [(٢)]، ولو أطلـــق العقل لشمل الغريزي وهو ما به التكليف، والكسبي وهو ما به حسن التصرف[(٣)] كان أولى[(٤)] ولو قال بدل من أسباب[(٥)] الإدراك من الإدراكات كان أولى، لأن الحال في

عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فإنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم وإنما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع إلى الشروع في النظر.

وقد يقال في هذا التخصيص إيماء إلى أنه المختار فإن القصد إلى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب أن يقصد إلى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبوقا بقصد آخر. المواقف للإيجي (١/١٦٥- ١٦٨).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قال في الباب الخامس من مغني اللبيب: إنه يجوز في كان في هذه الآية الشريفة نقصانها وتمامها وزيادتها وهو أضعفها. قال ابن عصفور: باب زيادتها والظرف متعلق بها على التمام وباستقرار محذوف مرفوع على الزيادة ومنصوب على النقصان إلا إن قدرت الناقصة شأنية والاستقرار مرفوع لأنه خبر المبتدأ.

(٢) وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، ونقل ابن اللحام الحنبلي أن المحكي عن الأطباء أن محله القلب. انظر/ المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (ص/٢٣-٢٤) (بتحقيقنا).

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: فسره بعضهم بالعلوم المستفادة من كثرة التجربة يستنبط منها مصالح وأغراض، وبعضهم مما يحصل به الوقوف على العواقب.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: لأنه يدل على أن القلب محل لهما، وإن كان كلام المصنف صحيحا لدلالته على أن القلب محل للكسبي لزوما لتبعيته للغريزي.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: بدل من أسباب. لا يخفى أن المصنف يفسر العلم قريبا بأنه بعض العلوم الضرورية فهو إدراك موصل إلى إدراك النظريات. والمراد من قوله "مدارك العلوم" بالنظر لكون العقل مدرك النظرية وليس المراد بالعقل الغريزة ونحو ذلك مما فسر به، وكيف يصح جعل الحس والخبر مما اختلف في أن محله القلب أو الدماغ، وعلى هذا يكون الخلاف في محل العلم لا في محل الغريزة لظهور أن محلها النفس الناطقة وهي سارية في البدن كله سريان الماء في العود الأخضر على المختار. فالحق أن مراد المصنف بالعقل الغريزي العلوم الضرورية وبنحوه المكتسب وهو ما مر فالعقل بمعنى ما يكسب به هيبة محمودة للإنسان في كلامه وحركاته وسكناته، ويدل لما قلناه قول الدلجي في مقاصد المقاصد وشرحها تبعا لأصله: محله أي العلم الحادث القلب سمعا قال تعالى ﴿فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾ وعندنا غير معين عقلا لجواز أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر من بدن الإنسان إذ البنية ليست شرطا. وكلام الشارح من المحققين =

القلب دون الدماغ الدرك الذي هو العلم لا سببه كالحس والخبر **(وفي)** تفاوت **(العقول قولان)** أحدهما: نعم نظراً إلى كثرة التعلقات لتفاوت العلم بها وعليه المحققون. والثاني: لا لأن العقل في ذاته واحد، وفي الحقيقة لا خلاف لأن الأول ينظر إلى التعلقات، والثاني لا ينظـــر إليها. **(وفي اقتناصه)** أي العقل أي اصطياده بالحد خلاف المشهور أنه يقتنص به وفــيه عبارات منا ما قدمته ومنها ما ذكره بقوله **(قال القاضي)** أبو بكر الباقلاني**(وغيره وهـــو بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة**[١] **اجتماع الضدين وقال الماوردي**[٢] **الـــصحيح أنـــه العلم بالمدركات)**الضرورية وقد بسطت الكلام[٣] على ذلك في"شرح آداب البحث" ومقابل المشهور يقول لا يقتنص بالحد لشهرته أو لخفائه **(وليس له)** أي العقل **(الحكم في أفعال الله)** كإثابة العاصي وتعذيب المطيع وايلام الدواب والأطفال **ولا (في أحكامه بالتحسين والتقبيح)** لشيء **(في معرفة الثواب والعقاب)** فهما شرعيان أي لا يحكم إلا الشرع **(خلافا للمعتزلة)** في قولهم إن للعقل الحكم بالتحسين والتقبيح فيما ذكـــر بمعـــنى أنـــه طريق إليه[٤]، وخرج بقوله: "في معرفة الثواب والعقاب" و"الحكم

=

يقتضي أن القلب ليس العضو المخصوص في جميع الحيوانات بل الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة الذي امتاز به الإنسان انتهى ملخصا. ومر عن شرح آداب البحث أن للنفس مراتب أربعة حاصلة من تصرف النفس الناطقة كل منها يسمى عقلاً خاصًّا وهو صريح في أنها صفات للنفس قائمة بها ويدل عليه صريحا كلام الدلجي في أول مقاصده تبعا لأصله.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: عبارة بعضهم كالعلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومجاري العادات انتهى. وحاصله: أنه بمعنى بعض العلوم الضرورية يتوصل بها إلى العلوم النظرية قال السعد: ولا يبعد أن هذا القول تفسير لقول الأشعري إن العقل بعض العلوم الضرورية لأنه ليس غير العالم وإلا لجاز انفكاكهما من الجانبين أو أحدهما وهو المحال وليس العلم بالنظريات لأنه مشروط بكمال العقل وكما أنه مشروط به فالعلم بالنظريات متأخر عن العقل بمرتبتين وليس العلم بالضروريات لأن العاقل قد يفقد بعضها لفقد شرطه ويرد عليه أن النائم لم يزل عقله وليس بعالم في حال النوم بشيء من الضروريات لاختلال الآلات وكذا اليقظان حال الدهشة فلا يتم النفي في دليله كما لا تتم الملازمة انتهى. وقد أشرنا لذلك فيما مر عند الكلام على تعريفه بغريزة يتبعها العلم بالضروريات الخ.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: هو راجع لما قبله فلا يحسن مقابلته له.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: قد نقلنا كلامه فيما تقدم وهو بسط الكلام على العقل لا على هذين التعريفين كما يوهمه كلامه بل ليس فيه تعرض لكلام الماوردي.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: يعني أن المعتزلة لا يقولون إن الحكم بمعنى الثواب والعقاب ليس شرعيًّا

=

بالتحـــسين والتقبـــيح" في معرفة ملاءمة الطبع ومنافرته كتحسين الحلو وتقبيح المُرّ، وفي معرفة صفة الكمال أو النقص كتحسين العلم وتقبيح الجهل فهما عقليان أي يحكم بهما العقل اتفاقاً وقيل: شرعيان. أي: لا يحكم بهما إلا الشرع فقوله بالتحسين والتقبيح متعلق بـــالحكم(١) وقوله: "في معرفة الثواب والعقاب" حال منه (٢) (قال إمام الحرمين الحقائق)

=

لأنهم لا ينكرون أن الله هو الشارع للأحكام وإنما يقولون إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق إلى العلم بالحكم الشرعي، والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: فهو ظرف لغو حال منه أي من الحكم فهو ظرف مستقر متعلق بمحذوف وجوبا أي ظنيا في معرفة الثواب والعقاب.

(٢) اعلم أن الأفعال الصادرة من العبد إما أن تكون اضطرارية تصدر عن غير إرادته كحركة الارتعاش، وإما أن تكون اختيارية أي يكون للعبد دخل فيها، وتصدر عن إرادته، والنوع الثاني قسمان: أحدهما: لا يمكن الاستغناء عنه، ويعرف بالضروري، كالتنفس في الهواء وما يحفظ الحياة من الطعام والشراب، وثانيهما: ما يمكن الاستغناء عنه كأكل الفاكهة.

والأفعال الاختيارية التي وقع فيها النزاع هي القسم الثاني من النوع الثاني وهي ما يمكن الاستغناء عنها مع كون العقل لم يدرك فيها حسنا ولا قبحًا.

وقد تكلم الأشاعرة في الأفعال الاختيارية بما لا يتفق مع مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين، فإن مقتضى قولهم إن العقل لا يدرك في الأفعال حسنًا ولا قبحًا قبل أن يرد الشرع بذلك أن لا يثبتوا فيها أحكام قبل البعثة، ولكن رأيناهم يثبتون فيها أحكامًا فمنهم من قال بالإباحة، وقال أبو علي بن أبي هريرة: إنها محرمة، وتوقف أبو الحسن الأشعرى وأبو بكر الصيرفي.

وقد اختلف العلماء في تفسير الوقف الذى نسب إلى الأشعرى، فمنهم من فسره بأن الحكم موجود قبل البعثة ولكن لا يعرف عينه أهو الإباحة أم التحريم، والذى يعرفنا عينه هو الشرع.

ومنهم من فسره بأنه لا حكم قبل البعثة ورد ذلك من وجهين:

أحدهما أن الأشعرى يقول بقدم الحكم فكيف يتصور منه القول بنفيه قبل البعثة، وثانيهما أن ذلك ليس وقفا، بل هو جزم بعدم الحكم.

أما المعتزلة فقالوا إن أدرك العقل في الأفعال الاختيارية حسنا، فإن لم يترجح فعلها على تركها كان الفعل مباحًا، وإن ترجح الفعل على الترك كان الفعل واجبًا، وإن أدرك العقل فيها قبحًا، فإن كان الفاعل بفعله يلحقه الذم كان الفعل محرما، وإن لم يدرك العقل في الفعل حسنًا ولا قبحًا، فلهم في ذلك أقوال ثلاثة:

القول الأول: الإباحة، وهو للمعتزلة البصريين.

القول الثاني: التحريم، وهو للمعتزلة البغداديين.

القول الثالث: الوقف وهو لبعضهم ولم يعرف عين قائله. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/

=

أي: حقائــق الأشياء(١) ثبوتها(والأحكام العقلية كالواحد نصف الاثنين ووجود الباري تعالى وحياته وكلامه وكل ما يتوقف الكلام أي السمع(٢) عليه) من غير ما ذكر ككونه تعــالى عالماً مختاراً وثبوت نبوة سيدنا محمد ﷺ (مدركها العقل خاصة)(٣) إذ لو ثبتت بالسمع(٤) والفرض توقفه على العقل لزم الدور لأن كلا منهما يتوقف على الآخر وتعيين

=

١٣٠ - ١٣٥]. المحصول لفخر الدين الرازي [١/٤٧ - ٥٠]. المستصفى لحجة الدين الغزالي [١/٦٣ - ٦٥]. نهاية السول للإسنوي [١/٢٧٥ - ٢٩٤]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١/١٥٥ - ١٦٠].

قال شيخ الإسلام بخيت المطيعي رحمه الله: قد وقع في كلام البيضاوي والإسنوي هنا خلط وغلط في النقل، أما الغلط فلأن المصنف البيضاوي عقد هذا الفرع لحكاية. انظر: حاشية شيخ الإسلام بخيت المطيعي على نهاية السول للإسنوي [٤/٢٧٥ - ٢٨٥].[قيد الطبع بتحقيقنا- محمد فارس].

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أشار إلى أن أل في الحقائق عوض عن مضاف إليه لكن المعروف كما في المغني إنما هو نيابتها عن ضمير الغائب لا عن الظاهر ولا عن ضمير المتكلم والغائب.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: تفسير الكلام بالسمع بعيد عن ظاهر الكلام والمتبادر أن المراد به صفة الكلام ربما يتوقف عليه أنواعه من الأمر والنهي ونحو ذلك قال السعد في شرح العقائد بعد قول النسفي "القادر الحي": وأيضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه انتهى. قال الشارح في حواشيه تبعا لابن أبي شريف بعد قوله: "بخلاف وجود الصانع وكلامه فإن ثبوت الشرع": أي علمنا بثبوته يتوقف على علمنا لوجود الباري تعالى وأنه متكلم بالأمر والنهي فاستدلالنا بالشرع على ثبوت ذلك دور انتهى. وما ذكره السعد هنا ذكر نحوه في التلويح تبعا لصدر الشريعة، وتمسك به بعض أرباب الحواشي في بحث الكلام وعارض به استدلال في مقاصد كأصله على الحياة والسمع والبصر والكلام بالسمع. وقال في العلم وإثباته بالسمع دور. قال في الشرح: من حيث إن ثبوتها الذي هو فرع ثبوت إرسال الرسل وإنزال الكتب يتوقف على ثبوته وثبوت القدرة، وقد منع التوقف إذ ثبوت صدق الرسل بالمعجزات يحصل بجميع ما أخبروا به وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالما وهذه مكابرة انتهى. وبه يعلم ما في المقام من الاضطرار، وأن الشارح لم يعط البحث حقه وأنه كان الأولى به أن يقول بناء على إقرار الكلام على ظاهره بعد قوله وكل يتوقف الكلام عليه، وكذا كل ما يتوقف السمع عليه.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: فيه نظر لأنها تدرك بالسمع أيضا لكن لا يحتج به على إثباتها.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: هذا التعليل إنما يظهر في نفي كون مدرك وجود الباري وما بعده السمع على زعمه وأما نفي كون مدارك الحقائق السمع الذي هو بعض المدعى فلا يظهر تعليله بذلك ولم يظهر وجهه، ولا شك أن ثبوت الحقائق منه ما مدركه الحمل ومنه ما مدركه السمع كما لا يخفى هذا وعبارة الشارح غير ظاهرة فإنه لا وجه لقوله والغرض توقفه على العقل الخ، بل لا

=

أحـــد الجائـــزين كجلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية وتفاصيل أحوال أهل الجنة والنار والثواب والعقاب (**مدركها السمع**) أي النقل خاصة، لأنه لما كان حال أهل الجنة غائـــبا عـــن العقـــل والحس معا استحال بوجوده إلا من السمع (**وما يتأخر عن ثبوت الكـــلام**) أي الـــسمع (**كالـــرؤية**) أي كرؤيته تعالى (**وخلق الأعمال**) أي أعمال العباد (**مدركـــة**) وفي نسخة يدرك (**بهما**) أي بالعقل والسمع أما بالعقل فلأنه لا مانع منه وأما بالسمع فلعدم توقفه عليه (**والمختار وفاقا للرازي انحصار اللذات**) الدنيوية (**في العلوم والمعـــارف وما عداها**) من لذة حسية كقضاء شهوتي البطن والفرج، أو خيالية كحب الاستعلاء والرئاسة (**دفع آلام**) [1] وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح اللب.

❁ ❁ ❁

(**فصل**) تقدم تفسيره (**مدارك الحق**) [2] وهو الحكم المطابق للواقع (**أربعة**[3] **الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس**) وسيأتي بيانها (**قال الرافعيُّ: ومنهم من يقول مداركه اثنان الكتاب والسنة والإجماع يستند إلى أحدهما والقياس يصدر عن أحدهما**) فلا يعدان والتعبير في الإجماع بالإسناد وفي القياس بالصدور تفنن[4] (**وزاد آخرون**) على الأربعة (**ما ينيف**) أي يزيد (**على العشرين وهي**) أنها باعتبار معنى ما[5] (**إجماع أهل المدينة**)[6] أي

=

معنى له في التعليل ومقتضاه أن المعنى أن كلا من العقل والسمع يتوقف على الآخر ولا يخفى بطلانه وكان الأظهر أن يقول إذ لو ثبت بالسمع والفرض أن السمع يتوقف عليها لزم الدور. ويدل على ذلك ما قاله في حواشي العقائد كما مر وقوله الآتي: "وأما بالسمع": فلعدم توقفه عليه فتدبر.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: فالأولى لدفع ألم العلة كالأكل لدفع ألم الجوع والشرب لدفع ألم العطش والملابس لدفع ألم الحر والبرد والجماع لدفع ألم امتلاء الأعضاء وحب الرئاسة لدفع ألم القهر والغلبة.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: تقدم ما تعلق بهذا الجمع وأن مفرده مدرك بضم الميم لا بالفتح كما اشتهر عند الفقهاء.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي زيادة على الثلاثة المتقدمة فإن الحكم المطابق للواقع كالشمس مشرقة والنار محرقة مدركه الحس وفي بغداد موجودة الخبر المتواتر وفي الأربعة زوج العقل، وقد يقال المدارك الشرعية ولذا عبر كثيرون بمدارك الشرع وقد أشار إلى ذلك بقوله الآتي: "وحكم العقل عند المعتزلة" فتدبر.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي ولو عبر في الأول بها وعبر به في الثاني أو بالعكس صح.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: أي ومعناها الجماعة لأنها واقعة استصحاب على ما يزيد على العشرين.

(٦) إجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس حجة عند الجمهور، لأنهم بعض الأمة. وقال الإمام

=

مالك رحمه الله: إذا أجمعوا لم يعتد بخلاف غيرهم. قلت: اعلم أنه ليس إجماع أهل المدينة إجماعًا بالمعنى الذى سبق تعريفه به، لأنهم بعض المجتهدين والإجماع اتفاق كل المجتهدين الموجودين في عصر واحد. ومن هنا قال جمهور العلماء إن إجماع أهل المدينة ليس حجة على غيرهم إذا خالفهم لأن الأدلة إنما أثبتت عصمة الكل عن الخطأ ولم تثبت عصمة البعض عنه فكان قول الكل هو الحجة.

وقال مالك رحمه الله: إن إجماعهم حجة إذا كانوا من الصحابة أو التابعين واستدل على ذلك بما يأتي:

أولاً: قوله عليه السلام: "**إن المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد**".

ووجه الدلالة من الحديث أن سيدنا النبي ﷺ أخبر عن المدينة بأنها طيبة وأنها تنفي الخبث والمراد نفي الخبث عن أهلها فلا يقع الخبث منهم والخطأ نوع من الخبث فلا يقع من أهل المدينة خطأ، فيجب قبول قولهم لعصمتهم وهو المدعى.

وثانيًا: بأن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين أعرف الناس بأحوال سيدنا الرسول ﷺ وخصوصًا من وجد منهم بالمدينة لأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل، فإذا أجمعوا على أمر أحالت العادة أن يكون ذلك الإجماع عن دليل مرجوح، وقضت بأن يكون عن دليل راجح فيقبل قولهم لذلك ويكون حجة على غيرهم.

يناقش الدليل الأول من وجهين:

١ - لا نسلم أن الخطأ نوع من الخبث بل هو مباين له، لأن الخطأ معفو عنه والخبث منهي عنه، يدل لذلك قوله عليه السلام: "**رفع عن أمتي الخطأ**". وقوله: "**الكلب خبيث وثمنه خبيث، ومهر البغي خبيث**".

٢ - سلمنا أن الخطأ نوع من الخبث، ولكن نقول: إن الإخبار عن المدينة بأنها طيبة تنفى الخبث لا ينافى أن غيرها كذلك، وتخصيصها بالذكر لإظهار شرفها وخطرها، فيكون خبر غيرهم مقبولاً كخبرهم متى تحققت فيهم العصمة.

ويناقش الدليل الثاني: بأن ما قيل في أهل المدينة من الصحابة والتابعين يتحقق في الصحابة والتابعين من غير أهلها كأهل البصرة والكوفة، وكان مقتضى هذا أن يكون إجماعهم حجة، مع أن مالكًا لم يقل بذلك.

وإذا علم أن مدار الاجتهاد في الأحكام على النظر والبحث والاستدلال وذلك لا يختلف بالقرب والبعد ولا باختلاف الأماكن، علم أن تخصيص إجماع أهل المدينة بالحجية لا وجه له. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٧٨/٢ -٨٠]. إحكام الأحكام للآمدي [٣٤٩/١ - ٣٥٢]. المستصفى لحجة الدين الغزالي [١، ١٨٧]. نهاية السول للإسنوي [٢٦٣/٣ - ٢٦٥]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢٣٢/٢]. المختصر لابن اللحام [ص/ ٧٦]. أصول الفقه لأبي النور زهير [١٥٤/٣ -١٥٥].

قال الإمام الشافعي رحمه الله في كتاب اختلاف الحديث: قال بعض أصحابنا: إنه حجة، وما سمعت

=

أحدًا ذكر قوله إلا عابه، وإن ذلك عندي معيب.

وقال الجرجاني: إنما أراد مالك الفقهاء السبعة وحدهم، والمشهور عنه الأول.

ويشكل على ما روي عن مالك من حجية إجماع أهل المدينة أنه قال في الموطأ في باب العيب في الرقيق: إجماع أهل المدينة على أن البيع بشرط البراءة لا يجوز، ولا يبرئ من العيب أصلا علمه أو جهله، ثم خالفهم، فلو كان يرى أن إجماعهم حجة، لم تسع مخالفته.

قال الباجي: إنما أراد مالك بحجية إجماع أهل المدينة، فيما كان طريقه النقل المستفيض، كالصاع، والمد، والأذان، والإقامة، وعدم وجوب الزكاة في الخضروات، مما تقتضي العادة بأن يكون في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإنه لو تغير عما كان عليه لعلم، فأما مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سواء، وحكاه القاضي في التقريب عن شيخه الأبهري. وهكذا نقله الشيخ الشيرازي عن الأبهري، ونصه: قال الأبهري من أصحابه: إنما أراد به فيما طريقه الإخبار كالأجناس والصاع. انظر: اللمع للشيرازي [ص/ ٥٠].

ورجح كون هذا هو المراد القرافي في تنقيحه وقال: والصحيح التعميم في هذا وفي غيره لأن العادة تقضي بأن مثل هؤلاء لا يجتمعون إلا عن دليل راجح. انظر: نهاية السول للإسنوي [٣/ ٢٦٤]. وقيل: يرجح نقلهم عن نقل غيرهم. قال إمام الحرمين الجويني في البرهان: نقل أصحاب المقالات عن الإمام مالك رحمه الله أنه كان يرى اتفاق أهل المدينة، يعني علماءها، حجة، وهذا مشهور عنه ولا حاجة إلى تكلف رد عليه إن صح النقل عنه فإن البلاد لا تعصم، والظن بمالك أن لا يقول بما نقل الناقلون عنه. اهـ.

قال الشيخ بخيت: وفي فصول البدائع للفنري الكبير (بتحقيقنا) ما نصه: قيل إجماع أهل المدينة وحدهم من الصحابة أو التابعين معتبر عند مالك وحمل على تقدم روايتهم أو على حجة إجماعهم في المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصاع ونحوها، وقيل: مراده التعميم. والحق أنه وحده ليس بحجة لأنهم ليسوا كل الأمة، والأصل عدم دليل آخر. انظر: حاشية بخيت على نهاية السول [٣/٢٦٤].

وقد أشار الشافعي إلى هذا في القديم، ورجح رواية أهل المدينة على غيرهم وحكى يونس بن عبد الأعلى قال: قال الشافعي: إذا وجدت متقدمي أهل المدينة على شيء، فلا يدخل في قلبك شك أنه الحق، وكلما جاءك شيء غير ذلك فلا تلتفت إليه ولا تعبأ به.

وقال القاضي عبد الوهاب: إجماع أهل المدينة على ضربين نقلي واستدلالي، فالأول على ثلاثة أضرب، منه نقل شرع مبتدأ من جهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، من قول أو فعل أو إقرار، فالأول: كنقلهم الصاع والمد والأذان، والإقامة والأوقات، والأجناس، ونحوه.

والثاني: نقلهم المتصل كعهدة الرقيق، وغير ذلك، والثالث: كتركهم أخذ الزكاة من الخضروات، مع أنها كانت تزرع بالمدينة، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء بعده لا يأخذونها منها قال: وهذا النوع من إجماعهم حجة يلزم عندنا المصير إليه، وترك الأخبار والمقاييس به، لا اختلاف بين أصحابنا فيه. قال: والثاني وهو إجماعهم من طريق الاستدلال فاختلف أصحابنا فيه

=

النبوية عند مالك(١) (وإجماع) أهل (المصرين) البصرة والكوفة (وإجماع) أهل (الحرمين) حرمي مكة والمدينة (وإجماع الخلفاء الأربعة(٢)) أبي بكر وعمر وعثمان

=

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه ليس بإجماع ولا بمرجح، وهو قول أبي بكر وأبي يعقوب الرازي، والقاضي أبي بكر، وابن فورك، والطيالسي، وأبي الفرج والأبهري، وأنكر كونه مذهبًا لمالك.

ثانيها: أنه مرجح، وبه قال بعض أصحاب الشافعي.

ثالثها: أنه حجة وإن لم يحرم خلافه وإليه ذهب قاضي القضاة أبو الحسين بن عمر.

قال أبو العباس القرطبي: أما الضرب الأول فينبغي أن لا يختلف فيه، لأنه من باب النقل المتواتر، ولا فرق بين القول والفعل والإقرار، كل ذلك نقل محصل للعلم القطعي، فإنهم عدد كثير وجم غفير، تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق، ولا شك أن ما كان هذا سبيله أولى من أخبار الآحاد والأقيسة والظواهر.

ثم قال: والنوع الاستدلالي إن عارضه خبر فالخبر أولى عند جمهور أصحابنا وقد صار جماعة من أصحابنا إلى أنه أولى من الخبر، بناء منهم على أنه إجماع وليس بصحيح؛ لأن المشهود له بالعصمة إجماع كل الأمة لا بعضها. المحصول لفخر الدين الرازي [٧٨/٢ -٨٠]. إحكام الأحكام للآمدي [٣٤٩/١ - ٣٥٢]. المستصفى لحجة الدين الغزالي [١، ١٨٧]. نهاية السول للإسنوي [٢٦٣/٣ - ٢٦٥]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢٣٢/٢]. المختصر لابن اللحام [ص/ ٧٦]. أصول الفقه لأبي النور زهير [١٥٤/٣ -١٥٥].

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أجراه أكثر أصحابه على ظاهره وأوله بعضهم على ترجيح روايتهم على غيرهم وبعضهم بأن اتباعهم أولى من تجويز المخالفة.

(٢) اعلم أن إجماع أهل الحرمين، مكة والمدينة، وأهل المصرين، البصرة والكوفة، ليس بحجة؛ لأنهم بعض الأمة وقد زعم بعض أهل الأصول أن إجماع أهل الحرمين وأهل المصرين حجة، انظر: نهاية السول للإسنوي [٢٦٥/٣]. اللمع للشيرازي [ص/٥٠]. ولا وجه لذلك، وقد تقدم قول من قال بحجية إجماع أهل المدينة، فمن قال بذلك فهو قائل بحجية إجماع أهل مكة والمدينة والمصرين بالأولى.

قال القاضي: وإنما خصوا هذه المواضع يعني القائلين بحجية إجماع أهلها لاعتقادهم تخصيص الإجماع بالصحابة، وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ما خرج منها إلا الشذوذ.

قال الزركشي: وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يعمموا في كل عصر، بل في عصر الصحابة فقط، قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي قيل: إن المخالف أراد زمن الصحابة والتابعين، فإن كان هذا مراده فمسلم لو اجتمع العلماء في هذه البقاع، وغير مسلم أنهم اجتمعوا فيها وذهب الجمهور إلى أن إجماع الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ليس بحجة لأنهم بعض الأمّة. وذهب الجمهور أيضا إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة لأنهم بعض الأمة. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٣٥٧/١]. المحصول لفخر الدين الرازي [٨٣/٢].

=

وعلي رضي الله عنه (وإجماع الشيخين) أبي بكر وعمر (وإجماع العشرة[1]) الخلفاء الأربعة

=

وذهب بعض أهل العلم إلى أنه حجة. لما ورد ما يفيد ذلك كقوله ﷺ: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين". أخرجه الترمذي في العلم [٥/٤٤] ح [٢٦٧٦]. وقال: هذا حديث حسن صحيح. وأبو داود في السنة [٤/٢٠٠] ح [٤٧٠٦]. وابن ماجه في المقدمة [١/١٥ - ١٦] ح [٤٢]. والدارمي في المقدمة [١/٥٧] ح [٩٥]. والإمام أحمد في مسنده [٤/١٥٦] ح [١٧١٤٩]. وقوله: "اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر" أخرجه الترمذي في المناقب [٥/ ٦٠٩] ح [٣٦٦٢]. وقال: حسن صحيح. وابن ماجه في المقدمة [١/٣٧] ح [٩٧]. والإمام أحمد في مسنده [٥/٤٤٧] ح [٢٣٣٠٧] وهما حديثان صحيحان ونحو ذلك. انظر: اللمع للشيرازي [ص/ ٥٠]، المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٨٣].

وأجيب: بأن في الحديثين دليلا على أنهم أهل للاقتداء بهم، لا على أن قولهم حجة على غيرهم، فإن المجتهد متعبد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له ما يظنه حقًا، ولو كان مثل ذلك يفيد حجية قول الخلفاء أو بعضهم، لكان حديث: "رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد" أخرجه الحاكم في مستدركه في معرفة الصحابة [٣/٣١٧ - ٣١٨] وقال: إسناده صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وله علة من حديث سفيان الثوري فأخبرنا محمد بن موسى بن عرمان الفقيه، ثنا إبراهيم بن أبي طالب، ثنا أبو كريب، ثنا وكيع عن سفيان. يفيد حجية قول ابن مسعود. وحديث: "إن أبا عبيدة بن الجراح أمين هذه الأمة" أخرجه البخاري في أخبار الآحاد [١٣/ ٢٤٥] ح [٧٢٥٥]. ومسلم في فضائل الصحابة [٤/١٨٨١] ح [٢٤١٩/٥٣]. والترمذي في المناقب [٥/٦٦٥] ح [٣٧٩١]. وابن ماجه في المقدمة [١/٤٨] ح[١٣٥]. والإمام أحمد في مسنده [٣/١٦٤] ح [١٢٣٦٦]. يفيد حجية قوله وهما حديثان صحيحان، وهكذا حديث: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"، يفيد حجية قول كل واحد منهم، وفيه مقال معروف؛ لأن في رجاله عبدالرحيم بن زيد العمي عن أبيه وهما ضعيفان جدًا، بل قال ابن معين: إن عبدالرحيم كذاب وقال البخاري: متروك، وكذا قال أبو حاتم وله طريق أخرى فيها حمزة النصيبي وهو ضعيف جدًا. قال البخاري: منكر الحديث. وقال ابن معين: لا يساوي فلسًا، وقال ابن عدي: عامة مروياته موضوعة، وروي أيضًا من طريق جميل بن زيد وهو مجهول. المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٧٨ -٨٠]. إحكام الأحكام للآمدي [١/٣٤٩ - ٣٥٢]. المستصفى لحجة الدين الغزالي [١/١٨٧]. نهاية السول للإسنوي [٣/٢٦٣ - ٢٦٥]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت[٢/٢٣٢]. المختصر لابن اللحام [ص/ ٧٦]. أصول الفقه لأبي النور زهير [٣/ ١٥٤ -١٥٥].

(١) وأزيد إجماع العترة: وذهب الجمهور أيضًا إلى أن إجماع العترة وحدها ليس بحجة، وقالت الزيدية والإمامية: هو حجة، واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣] والخطأ رجس، فوجب أن يكونوا مطهرين عنه.

=

=

انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٨١].

وأجيب: بأن سياق الآية يفيد أنه في نسائه ﷺ. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٨١].

ويجاب عن هذا الجواب: بأنه قد ورد الدليل الصحيح أنها نزلت في علي وفاطمة والحسنين؛ انظر: المحصول للرازي [٢/٨١]. ولكن لا يخفاك أن كون الخطأ رجس لا يدل عليه لغة ولا شرع، فإن معناه في اللغة القذر، ويطلق في الشرع على العذاب كما في قوله سبحانه: ﴿وقد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب﴾ [الأعراف: ٧١] وقوله: ﴿من رجز أليم﴾ [سبأ: ٥] والرجز: الرجس.

واستدلوا بمثل قوله تعالى: ﴿قل لا أسألكم عليه أجرًا إلا المودة في القربى﴾ [الشورى: ٢٣] وبأحاديث كثيرة جدًا تشتمل على مزيد شرفهم، وعظيم فضلهم، ولا دلالة فيها على حجية قولهم، وقد أبعد من استدل بها على ذلك، وقد عرفنا في حجية إجماع أهل الأمة ما هو الحق، وروروده على القول بحجية بعضها أولى.

وتلخيصاً نقول: العترة هم أسيادنا: الخليفة علي عليه السلام وأمنا السيدة فاطمة عليها السلام وسيدنا الحسن والحسين عليهما السلام لأنهم أهل البيت المقصودون بقوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت﴾ ويدل ذلك أنه لما نزلت هذه الآية جمع النبي ﷺ هؤلاء الأربعة ولف عليهم كساء ثم قال ﷺ: "هؤلاء أهل بيتي".

وقد اختلف العلماء في إجماع العترة، فالجمهور على أن إجماعهم ليس حجة على غيرهم عند المخالفة لما سبق بيانه في إجماع أهل المدينة.

وقال الشيعة الزيدية والإمامية: إن إجماعهم مع وجود المخالف لهم حجة.

واستدلوا على ذلك بما يأتي: أولا قوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرًا﴾. ووجه الدلالة من الآية أن العترة هم أهل البيت كما تقدم والله تعالى أخبر بنفي الرجس عنهم والخطأ رجس فيكون منفيا عنهم وحيث انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة وهو المدعى.

وثانيا: قوله ﷺ: "إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله، وعترتي". ووجه الاستدلال من الحديث ظاهر فإن النبي ﷺ جعل التمسك بالعترة رافعًا للضلال كالتمسك بالكتاب والكتاب حجة من غير خلاف فإجماع العترة يكون حجة كذلك.

يناقش الدليل الأول بأن المراد من أهل البيت في الآية زوجات النبي عليه السلام، لسابق الآية وهو قوله تعالى: ﴿وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾ ولاحقها وهو قوله تعالى: ﴿واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة﴾ والمراد بنفي الرجس عنهن دفع التهمة وامتداد الأعين بالنظر إليه.

وقول النبي ﷺ في الخليفة علي عليه السلام ومن معه: "هؤلاء أهل بيتي" لا ينافي أنهن أهل بيت له كذلك، فالآية لا دلالة فيها على أن قول العترة بخصوصهم حجة.

ويناقش الدليل الثاني: أولاً بأن الحديث خبر آحاد وهو لا يحتج به عنه الشيعة.

=

وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيدة بن الجراح (عند بعضهم[١]) وإجماع الأمم السابقة عند الأستاذ[٢]) أبي إسحق الإسفراييني (وقول الصحابي) على غير صحابي[٣] (في) القول (القديم) للشافعي حتى (يقدم على القياس) عند التعارض وقيل عكسه[٤] (وفي تخصيص العموم به) على القول بالعكس (وجهان) الجواز كغيره من

=

وثانيًا: بأن الحديث على فرض الاحتجاج به محمول على قبول روايتهم للحديث عن رسول الله ﷺ جمعًا بين هذه الرواية والرواية الأخرى: "كتاب الله وسنتي" لأن الجمع بين الحديثين أولى من ترك العمل بأحدهما. انظر: المحصول للرازي [٨٠/٢ -٨٣]. إحكام الأحكام للآمدي [٣٥٢/١ - ٣٥٦]. نهاية السول للإسنوي [٢٦٥/٣ - ٢٦٦]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢٢٨/٢ - ٢٣١]. المختصر في أصول الفقه لابن اللحام [ص/٧٧]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٥٥/٣ - ١٥٦].

(١) قال الشيخ يس الحمصي: راجع لإجماع أهل المصرين وما بعده ومن البعض في إجماع أهل الحرمين مالك رحمه الله لأنه إذ قال إن إجماع أهل المدينة حجة فإجماع أهل الحرمين حجة بالأولى.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: بأنه إنما صار حجة بالشرع والشرع لم يرد إلا بعصمة هذه الأمة. قال المصنف في شرح جمع الجوامع: ولم يبينوا أن الخلاف في كونه حجة عندنا أو عندهم ويحتمل أنه عندنا وهو فرع عن كونه حجة عندهم فإذا ثبت أنه حجة عندهم فيتفرع على أنه شرع لنا أولا فإن قلنا نعم فيكون عندنا إجماعهم حجة وإلا فلا وفيه نظر.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أما في الصحابي فليس حجة إجماعاً كما قال في جمع الجوامع تبعا لابن الحاجب واعترضه المصنف في شرحه بأن الشيخ أبا أسحق في اللمع حكى خلافه.

(٤) قال الشيخ ابن السمعاني في القواطع: القول الواحد من الصحابة إذا لم ينتشر إلا أنه لم يعرف له مخالف فلا يكون إجماعا لأنهم لم يعرفونه فيعتبر قوله أو ينكرونه وأما الكلام في كونه حجة فإن كان موافقا للقياس فهو حجة إلا أن الأصحاب اختلفوا فقال بعضهم إن الحجة في القياس وقال بعضهم إن الحجة في قوله وأما إذا كان بخلاف القياس أو كان مع الصحابي قياس خفي والجلي بخلاف قوله فقد اختلف قول الشافعي في هذا قال في القديم قول الصحابي أولى من القياس وهو قول أبي حنيفه وأحمد وجماعة وقال في الجديد القياس أولى.

واحتج من قال بالأول بقوله "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" فقد جعل المقتدي بالصحابة مهتديا ولا يجوز العدول عن الاهتداء ولأن الصحابي إنما يحكم في شئ خبرا كان أو قياسا فإن كان عن خبر فالقياس متروك له وإن كان قياسا فإن الذي بان به من الفضيلة عن غيره وتميز عن من سواه من مشاهدة الرسول ﷺ وحضوره نزول الوحي عليه ومعرفة مخارج كلامه يرجح قياسه على غيره فكان قوله أولى من القياس المجرد أما وجه القول الجديد هو أن القياس أصل من أصول الدين ودليل من أدلة الشرع والعمل به عند عدم النص واجب والدليل عليه خبر معاذ رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال له: "فإن لم تجد في كتاب الله عز وجل وسنة

=

الحجج والمنع لأن الصحابة كانوا يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم (والاستصحاب) بأقسامه وهو استصحاب العدم الأصلي وهو نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع كوجوب

=

رسوله" قال: أجتهد رأيي. والصحابي غير مأمون من الخطأ فيما يقوله فلو كان عنده خبر من الرسول لأظهره لأنه كان مأمورا بالتبليغ فلما لم ينسب القول مما حكم به إلى النبي ﷺ دل أنه إنما قال استنباطا وقد بينا أنه غير معصوم من الخطأ فيلحقه في الاجتهاد ما يلحق غيره من السهو والغلط وقد كانوا يرون في الحوادث آراء ثم يرجعون عنها لدليل يلوح لهم هو أقوى من الأول وإذا كان الأمر على ما ذكرنا لم يكن مجرد قول الصحابي حجة إلا أن الحادثة إذا تنازعها أصلان جاز أن يغلب أحدهما بموافقة قول الواحد من الصحابة كما قد يغلب أحد القياسين على الآخر بكثرة الأشباه وأيضا فقد قال الله تعالى ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول**﴾ فالمراد به رد الحكم إلى الكتاب والسنة وهو رد إلى الله وإلى رسوله.

وأما تعلقهم بقوله ﷺ "**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**". قلنا: هذا أمر من لم يكن في زمن الصحابة من أهل الاجتهاد بتقليد الصحابة لأن من كان من أهل الاجتهاد في الصحابة لا يجوز أن يأمره بتقليد مثله وأيضا فإن الاقتداء بهم هو الرجوع إلى المعاني المستنبطة من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله الله ﷺ وأما الذي قالوه من بعد قلنا أما دعوى التوقيف وأن الصحابي قال ما قال عنه بعيد لما بيناه وأما قوله إن اجتهاده يكون أقوى فلا يصح لأنه يجوز أن يسمع هو من النبي ﷺ ويكون غيره أعلم بمعناه وقصده ألا ترى أن النبي ﷺ قال: "**نضر الله امرءاً سمع مقالتي فبلغها غيره فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**"، ولأنه لو كان ما قالوه صحيحا وجب على من لم تطل صحبته للنبي ﷺ أن يقلد من طالت صحبته لأنه يكون من طالت صحبته أبصر بمعاني كلام النبي ﷺ ومقاصده لطول صحبته له واستبراء أحواله وكثرة اهتدائه إلى معانيه في أقواله وأفعاله ما لم يهتد من قلت صحبته وربما رآه رؤية أو سمع حديثا من أحاديثه وحين لم يقل أحد ما ألزمناهم عرفنا أن ما قالوه ساقط وقد قال بعض أصحاب أبي حنيفة إنه إذا قال الصحابي قولا يخالف القياس يحمل على أنه قاله عن النبي ﷺ لأن الظاهر أنه لم يعدل عن القياس مع النفوذ في معرفة القياس وطريقه إلا بسنة عرفها عن النبي ﷺ.

والجواب: إن يكن حسبان فاسد وظن بعيد لأنا بينا أنه لو كان عنده خبر لرواه وما كان من عادتهم الكتمان بل كان طريقهم التبليغ على ما أمروا به فأما الذي قالوه قلنا إنما يجب علينا أن نحمل قولهم على أنهم قالوه عن النبي ﷺ إذا كان لا يجوز عليه الخطأ فأما إذا جاز عليهم الخطأ فلا يجب علينا أن نثبت خبرا عن النبي ﷺ بالشك ولو جاز هذا في الصحابة جاز في التابعي أيضا وسائر الأمة فيقال إذا ذهب الواحد منهم إلى خلاف القياس يحمل أمره على أنه قال ذلك لأنه سمع خبرا عن النبي ﷺ إلا أنه لم يظهره وكل ما يمكن أن يكون في الصحابي يمكن أن يقال في التابعي أيضا فدل أن ما ظنوه باطل والله أعلم. انظر/ قواطع الأدلة للسمعاني (٢/٨-١٠) (بتحقيقنا محمد فارس الشيخ/ دار الكتب العلمية – محمد علي بيضون).

صوم رمضان واستصحاب العموم[1]، والنص إلى ورود المغير له من تخصيص أو ناسخ واستصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه كثبوت الملك بالشراء[2].

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: منع ابن السمعاني من تسمية هذا بالاستصحاب. قال لأن ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا الاستصحاب.

(٢) استصحاب الحال: هو الحكم بثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الزمن الأول لعدم ما يصلح للتغيير. مثاله: استدلال الشافعي على أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء، بأن هذا الشخص قبل خروج هذا الخارج النجس منه كان متوضئا اتفاقا ولم يطرأ عليه ما يوجب نقض وضوئه، لأن الموجب لنقض الوضوء هو الخارج من السبيلين، فبقي على ما كان عليه قبل الخروج استصحابا للحال. وقد اختلف الأصوليون في استصحاب الحال، فذهب جمهور الشافعية، وقليل من الحنفية، إلى اعتباره حجة في ثبوت الأحكام الشرعية، ويستدل به على نفي العدم الأصلي.

وذهب جمهور الحنفية والمتكلمين إلى أنه ليس بحجة في الأحكام الشرعية ولكن يستدل به على نفي العدم الأصلي فقط. استدل جمهور الشافعية بما يأتي:

أولاً: استصحاب الحال يفيد ظن بقاء الحكم إلى الزمن الثاني، وكل ما أفاد ظن بقاء الحكم وجب العمل به، فالاستصحاب يجب العمل به، وهذا معنى كونه حجة.

دليل الصغرى من وجوه ثلاثة:

١ - الأمر الخارق للعادة إذا ظهر على يد رسول بعد التحدي يعتبر معجزة، وذلك بناء على استمرار العادة وعدم تغيرها، فإن العادة لو تغيرت لخرج هذا الأمر عن كونه خارقًا للعادة، فلا يكون معجزة، وليس لاستمرار العادة وعدم تغيرها ما يدل عليه إلا أن الأصل بقاء ما كان على ما كان، وأن البقاء أرجح من عدمه، فإن البقاء لو كان مساويًا لعدمه لم يترجح البقاء فلا يوجد خرق للعادة، وبقاء ما كان على ما كان هو الاستصحاب، فثبت أن الاستصحاب مفيد للظن والرجحان.

٢ - الأحكام الشرعية التي وجدت في عهد الرسول ثابتة في حقنا ونحن مكلفون بها وطريق إثباتها بالنسبة إلينا هو الاستمرار، وبقاء ما كان على ما كان، فلو كان الاستصحاب غير مفيد لظن البقاء لما ثبتت تلك الأحكام في حقنا، لجواز أن تكون قد نسخت ولكان احتمال النسخ مساويًا لاحتمال عدمه، ويكون ثبوتها ترجيحًا بلا مرجح.

٣ - الشك في النكاح يوجب حرمة الوطء فيمن شك في العقد عليها والشك في الطلاق مع سبق العقد لا يوجب حرمة الوطء فيمن شك في طلاقها، وليس هناك من فرق بينهما إلا أن الأول قد استصحب فيه الحالة الموجودة قبل الشك وهي عدم العقد، والثاني قد استصحب فيه الحالة الموجودة قبل الشك وهي العقد عليها، فلو كان الاستصحاب غير مفيد لظن البقاء لوجب أن يكون الحكم فيهما واحدًا، وهو حرمة الوطء أو إباحته وليس ذلك مذهبًا لأحد.

دليل الكبرى: أن الإجماع قائم على وجوب العمل بالظن ما دام لم يعارضه ما هو أقوى منه.

=

(والأخذ) أي التمسك (بأقل ما قيل)[١] من أقوال العلماء حيث لا دليل سواه (عندنا) أي الشافعية لأنه تمسك بما أجمع عليه[٢]، مع كون الأصل عدم وجوب ما زاد عليه

=

وثانيًا: بقاء الباقي أرجح من عدمه، والعمل بالراجح واجب اتفاقًا، من وجهين:

١ - الباقي لا يفتقر في بقائه إلى سبب وشرط جديدين؛ لأنه موجود، والمفتقر إليهما هو المعدوم، فبقاء كل من السبب والشرط كاف في بقاء الباقي، بخلاف حدوث أمر فإنه لا بدّ فيه من العلة التامة ليبرز من العدم إلى الوجود، والعلة التامة هي السبب والشرط الجديدان، فكان حدوثه مفتقرًا إليهما، وكذلك عدم الموجود يفتقر إلى السبب والشرط الجديدين من حيث إنه حادث، والحادث لا بدّ له من علة.

وبذلك ظهر أن بقاء الباقي غير مفتقر إلى السبب والشرط الجديدين، وعدم الباقي مفتقر إليهما، فكان بقاء الباقي أرجح، لأن ما لا يحتاج أرجح من المحتاج.

٢ - عدم الباقي أقل من عدم الحادث؛ لأن الباقي متناه، فعدمه متناه كذلك، بخلاف عدم الحادث فإنه غير متناه، لصدقه على غير المتناهي.

وحيث ثبت أن عدم الباقي أقل من عدم الحادث، ثبت أن الباقي أكثر وجودًا من الحادث، فكان الباقي أرجح من الحادث، ويجب العمل به لرجحانه.

واستدل جمهور الحنفية والمتكلمين بأن ثبوت الحكم في الزمن الثاني لا دليل يدل عليه وثبوت الحكم بلا دليل باطل، فالاستصحاب باطل ولا يكون حجة.

أما أن ثبوت الحكم في الزمن الثاني لا دليل عليه، فلأن الدليل إنما دل على ثبوت الحكم في الزمن الأول فقط، ولا يلزم من ثبوت الحكم في الزمن الأول ثبوته في الزمن الثاني؛ لأن موجب الوجود ليس موجبًا للبقاء.

وحيث ثبت أن الحكم في الزمن الثاني لا دليل عليه: كان ثبوته فيه باطلاً؛ لأنه قول في الدين بالهوى والتشهي.

ورد ذلك بأن الحكم في الزمن الثاني قد ثبت بواسطة استصحاب الزمن الأول، فهو إثبات له فيه بالدليل، والقول بأن الاستصحاب ليس دليلاً هو عين المتنازع فيه، فلا يقبل. انظر: قواطع الأدلة للسمعاني (٢/٤٢-٤٤)، إحكام الأحكام للآمدي [١٧٢/٤ - ١٨٤]. المحصول لفخر الدين الرازي [٥٤٩/٢ - ٥٥٩]. المعتمد لأبي الحسين البصري [٣٢٥/٢ - ٣٢٧]. نهاية السول للإسنوي [٣٥٨/٤ - ٣٧٦]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٧٧/٤ - ١٨٢].

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هذا في الحقيقة مركب من الإجماع ومن البراءة الأصلية تدل على عدم وجوب ما زاد وقد ذكر المصنف في سلاسل الذهب أن هذا المدرك مركب مما قلنا لكنه رتب عليه أنه ينبغي لمن توافق على كل من الأصلين أن لا يخالف فيه لا ما قلنا من أنه لا يظهر جعله دليلا مستقلا.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: ظاهر في أنه جعل قول المصنف "عندنا" راجع لقوله: "والأخذ بأقل ما قيل"، والأظهر رجوعه لما قبله كما دل عليه كلام جمع الجوامع. قال المصنف في شرحه: ولا

=

كاختلاف العلماء في دية الذمي الكتابي، فقيل: كدية المسلم، وقيل: كنصفها وقيل: كثلثها فأخذ به الشافعي، فإن دل دليل[1] على وجوب الأكثر أخذ به كغسلات ولوغ الكلب، قيل: إنها ثلاث، وقيل: إنها سبع، ودل عليه خبر الصحيحين فأخذ به[2].

يفرق في الاستصحاب بالمعاني في الثلاثة خلاف عندنا. ونقل عن بعض المتكلمين أنه ليس بحجة وعزاه الإمام للحنفية والموجود في كتبهم أنه حجة لإبقاء ما كان على ما كان لأنه رجح جانب الوجود في الوجود وليس بحجة لإثبات أمر لم يكن ولهذا في مسألة المفقود لا يرث باعتبار أنه لم يكن مالكا لمال مورثه قبل هذه الحالة والأصل دوامه، إذ في الحياة شك ولا يورث منه لبقاء ما كان والأصل الحياة وعبر عن هذا في جمع الجوامع بقوله: "وقيل في الدفع دون الرفع".

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قال التاج السبكي في شرح المنهاج: إن قيل ما بال الشافعي رحمه الله اشترط أربعين في الجمعة قال وقد اكتفى بعض العلماء بثلاث واشترط سبعا في عدد الغسل من ولوغ الكلب وقد اكتفي فيه بثلاث مرات. قلت: لم يخالف أصله وهو الأخذ بالمتيقن وطرح المشكوك واتفق العلماء على الأربعين في الخروج من عهدة الجمعة والسبع في الخروج من عهدة الغسل من ولوغ الكلب واختلفوا في الخروج عنها مما دون ذلك فالأربعون والسبع بمنزلة الأقل في كونه المتيقن واشترط بعضهم في الجمعة خمسين وصح له دليل بنفيه انتهى ملخصا. وهو أحسن من كلام الشارح لعمومه، ولأنه يحتاج أن يقال في تتمة: وخبر الصحيحين أقرب في إفادة القطع بدليل ما ذهب إليه ابن الصلاح كما مر.

(٢) إذا اختلفت الأقوال في المسألة ولم يوجد دليل يدل على واحد منها بعينه أخذ الشافعي رضي الله عنه بأقل ما قيل فيها؛ عملا بالمتيقن، وذلك بشروط ثلاثة:

١ - أن لا يوجد دليل يدل على شيء بخصوصه.

٢ - أن لا تكون الذمة مشغولة بما ورد فيه الخلاف.

٣ - أن يكون أقل ما قيل متفقًا عليه بين جميع أصحاب الأقوال في المسألة.

فإن فقد شرط الأول فوجد دليل على شيء معين أخذ بهذا الدليل وإن فقد الشرط الثاني بأن كانت الذمة مشغولة بالمختلف فيه أخذ بالأكثر، لأنه أحوط، وإن فقد الشرط الثالث لم يأخذ بأقل ما قيل تيقنه.

مثال ما توفرت فيه الشروط الثلاثة، دية الكتابي: قيل يجب فيه ثلث دية المسلم، وقيل يجب فيه نصف دية المسلم وقيل تجب فيه الدية كاملة، فأخذ الشافعي بأقل ما قيل وهو الثلث وقال: يجب في الكتابي ثلث دية المسلم، لأنه يوجد دليل يدل على واحد من الأمور الثلاثة بخصوصه، والذمة قبل قتله غير مشغولة، والثلث متفق عليه بين الجميع، فإن القائل بالنصف قائل به، لأن الثلث مندرج تحت النصف، والقائل بالجميع قائل به كذلك؛ لاندراج الثلث تحت الكل، فكان الثلث متيقنًا، لقبول الجميع به، دون النصف، لأن القائل بالثلث لم يقل به ودون الكل، فإن القائل بالثلث، والقائل بالنصف لم يقولا به.

(والمصالح المرسلة) أي المطلقة[١] عما يدل على اعتبارها أو إلقائها [٢] (وسد الذرائع)

=

وقد اعترض على الشافعي: بأن العمل بالثلث لتيقنه معارض بأن العمل بالكل أحوط، لأن الذمة تبرأ به قطعًا، لأن الواجب في الواقع ونفس الأمر إن كان هو الثلث أو النصف فقد فعله ضمن الكل وزاد عليه وإن كان هو الكل فقد برئت ذمته بفعل ما وجب بخصوصه، بخلاف الثلث فإن الذمة لا تبرأ به إلا إذا كان الواجب في الواقع ونفس الأمر هو الثلث فإن كان الواجب النصف أو الكل لم تبرأ الذمة بذلك، بل لا تزال مشغولة بما زاد عليه.

وأجيب عن ذلك بأن فرض المسألة أن الذمة ليست مشغولة بما أخذ فيه بالأقل، والعمل بالأحوط إنما يكون واجبًا إذا كانت الذمة مشغوله يقينًا، مثل صوم رمضان مثلا، فالذمة مشغولة به، فصوم آخر يوم منه عند عدم رؤية هلال شوال، فيه عمل بالأحوط لبراءة الذمة قطعًا بصومه، لأن رمضان إن كان في الواقع ونفس الأمر تسعة وعشرين يوما فقد فعل ذلك وزاد عليه، وإن كان ثلاثين يوما برئت ذمته بصوم ما وجب. وأما إذا كانت الذمة غير مشغولة ابتداء فالعمل بالأقل متيقن فالأخذ به أحوط. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٥٧٤/٢ - ٥٧٦]. نهاية السول للإسنوي [٣٧٩/٤ - ٣٨٥]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٨٣/٤ - ٢٨٥]. اللمع لأبي إسحاق الشيرازي [ص/ ٦٩ - ٧٠].

قال الشيخ بخيت: الإمام الشافعي رحمه الله إنما يأخذ بدليل الأقل لا أنه يستدل بكونه أقل. ووجه ذلك: أن الشافعي متى وجد دليلاً يدل على الأكثر ويكون أرجح من دليل الأقل يأخذ بالدليل الذى يدل على الأكثر، فالإمام الشافعي والإجماع والقياس، ولو كان على الأقل إجماع إذا لم يوجد دليل لما أمكن للشافعى أن يتركه إذا وجد دليل آخر يدل على الأكثر إلا إذا كان مقدمًا على الإجماع، وهذا يقتضى أن الإجماع على خطأ وهو مما لم يجوزه أحد. انظر: حاشية الشيخ بخيت على نهاية السول [٣٨٤/٤].

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قال في رفع الحاجب هي ما لم يشهد له من الشرع لاعتبار أصل معنى وأن كانت مما يتلقاه العقول بالقبول.

(٢) وأطلق إمام الحرمين وابن السمعاني عليها اسم الاستدلال.

قال الخوارزمي: والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، بدفع المفاسد عن الخلق.

قال الغزالي: هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم، مناسب عقلا، ولا يوجد أصل متفق عليه.

وقال ابن برهان: هي ما لا تستند إلى أصل كلى ولا جزئى.

وقد اختلفوا في القول بها على مذاهب:

الأول: منع التمسك بها مطلقا وإليه ذهب الجمهور.

والثاني: الجواز مطلقا، وهو المحكى عن مالك، قال الجويني في البرهان: وأفرط في القول بها حتى جره إلى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لها مستندا، وقد حكى القول بها عن الشافعي، في قوله القديم، وقد أنكر جماعة من المالكية ما نسب إلى مالك من القول بها، ومنهم القرطبي. وقال: ذهب الشافعي، ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى عدم

=

الاعتماد عليها، وهو مذهب مالك، قال: وقد اجترأ إمام الحرمين الجويني، وجازف فيما نسبه إلى مالـــك مـــن الإفـــراط في هـــذا الأصل، وهذا لا يوجد في كتب مالك ولا في شيء من كتب أصحابه.

قال ابن دقيق العيد: الذى لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء، في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما. انتهى.

قال القرافي: هي عند التحقيق في جميع المذاهب؛ لأنهم يقومون ويقعدون بالمناسبة، ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار، ولا نعنى بالمصلحة المرسلة إلا ذلك.

الثالث: إن كانت ملائمة لأصل كلى من أصول الشرع، أو لأصل جزئى، جاز بناء الأحكام عليها، وإلا فلا.

وحكاه ابن برهان في الوجيز عن الشافعي، وقال: إنه الحق المختار.

قال إمام الحرمين: ذهب الشافعي، ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة، بشرط ملائمته للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول.

الرابع: إن كانت تلك المصلحة ضرورية، قطعية، كلية؛ كانت معتبرة؛ فإن فقد أحد هذه الثلاثة لم تعتبر، والمراد بالضرورية أن تكون من الضروروريات الخمس، وبالكلية أن تعم جميع المسلمين، لا لو كانت لبعض الناس دون بعض، أو في حالة مخصوصة دون حالة، واختار هذا الغزالي، والبيضاوى. قال الشيخ محمد بخيت المطيعي: أقول: هذا القول صريح في أن ما قاله حجة الدين الغزالي - قدس الله سره - قسم من المرسل الذى لم يدل دليل على إلغائه، ولا على اعتباره وليس كذلك بل هو مما قام الدليل على اعتباره، ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية لأنها مما دل الدليل على اعتبارها فهى حق قطعا، واشترطها الغزالي للقطع بالقول به لا لأصل القول به، قال الجلال: فجعلها منه مع القطع بقبولها. اهـــ. قال الشيخ بخيت: ووجه ذلك أنها متى كانت ضرورية كلية كان مما دعت الضرورية إليها بأن تكون واحدة من الخمسة التي هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، فالمراد بكونها قطعية أن يكون الجزم بوجودها حاصلاً وبكونها كلية أن لا تكون مختصة ببعض المسلمين دون بعض وحينئذ تكون من الوصف المناسب الذى دل الدليل على اعتباره، فليس من المرسل في شيء، قال حجة الدين الغزالي: من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وحجة، ومنه ما شهد ببطلانه كنفى الصوم في كفارة الملك، وأما ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالبطلان فهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية، فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية، وكل ما يقوم بها فهى مصلحة ودفعها مفسدة وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في باب القياس أردنا منه هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم تعضد بشهادة الأصول لأنه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأي وإذا اعتضد بأصله فهو قياس، وأما المصلحة الضرورية فلا يبعد أن يؤدى إليها رأي مجتهد

=

وإن لم يشهد له أصل معين، ونحن إنما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هنا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعًا أن الشارع يؤثر الحكم الكلى على الحكم الجزئى، وأن حفظ أصل الإسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد، وهذا وإن سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة إلى الأصول الأربعة لأن مرجع المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والإجماع، ولأن كون هذه المعانى عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال، ومفاريق الأمارات سميناها مصلحة مرسلة لا قياسًا، إذ القياس أصل معين.

ثم قال الشيخ بخيت: ومن هذا تعلم أن حجة الدين الغزالي لا يقول بالمصالح المرسلة التي يقول بها الإمام مالك ودفع فيها الخلاف وردها الأكثر. انظر: حاشية الشيخ بخيت على نهاية السول [٣٨٧/٤ - ٣٩٠].

ومثل الغزالي للمصلحة المستجمعة الشرائط بمسألة الترس، وهي ما إذا تترس الكفار بجماعة من المسلمين، وإذا رمينا قتلنا مسلما من دون جريمة منه، ولو تركنا الرمى لسلطنا الكفار على المسلمين، فيقتلونهم، ثم يقتلون الأسارى الذين تترسوا بهم، فحفظ المسلمين بقتل من تترسوا به من المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع؛ لأنا نقطع أن الشارع يقصد تقليل القتل، كما يقصد حسمه عند الإمكان، فحيث لم نقدر على الحسم، فقد قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع، لا بدليل واحد، بل بأدلة خارجة عن الحصر ولكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له أصل معين، فينقدح اعتبار هذه المصلحة بالأوصاف الثلاثة، وهي كونها ضرورية، كلية، قطعية، فخرج بالكلية ما إذا أشرف جماعة في سفينة على الغرق، ولو غرق بعضهم لنجوا، فلا يجوز تغريق البعض، وبالقطعية ما إذا شككنا في كون الكفار يتسلطون عند عدم رمى الترس وبالضرورة ما إذا تترسوا في قلعة بمسلم فلا يحل رمى الترس إذ لا ضرورة بنا إلى أخذ القلعة.

قال القرطبى: هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها، وأما ابن المنير فقال: هو احتكام من قائله، ثم تصوير بما لا يمكن عادة، ولا شرعا، أما عادة فلأن القطع في الحوادث المستقلة لا سبيل إليه، إذ هو عبث وعناد، وأما شرعا فلأن الصادق المعصوم قد أخبرنا بأن الأمة لا يتسلط عدوها عليها ليستأصل شأفتها.

قال: وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال بها، لتضييقه في قبولها باشتراط ما لا يتصور وجوه. انتهى.

قال الزركشي: وهذا تحامل منه، فإن الفقيه يفرض المسائل النادرة، لاحتمال وقوعها، بل المستحيلة لرياضة الأذهان، ولا حجة له في الحديث؛ لأن المراد به كافة الخلق، وتصوير الغزالي إنما هو في أهل محلة بخصوصهم، استولى عليهم الكفار، لا جميع العالم، وهذا واضح. انتهى.

قال ابن دقيق العيد: لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، لكن الاسترسال فيها، وتحقيقها محتاج إلى نظر سديد، وربما يخرج عن الحد، وقد نقلوا عن عمر رضي الله عنه أنه قطع لسان

=

=

الخطيئة بسبب الهجو، فإن صح ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسلة، وحمله على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع للمصلحة، وهذا يجر إلى النظر فيما يسمى مصلحة مرسلة.

قال: وشاورني بعض القضاة في قطع أنملة شاهد، والغرض منعه عن الكتابة بسبب قطعها، وكل هذه منكرات عظيمة الموقع في الدين، واسترسال قبيح في أذى المسلمين. انتهى.

وتلخيصاً للمسألة نقول: المصالح المرسلة المسماة بالمناسب المرسل: هو وصف مناسب للحكم لم يعلم عن الشارع اعتباره كما لم يعلم عنه إلغاؤه. وقد اختلف الأصوليون فيه على مذاهب ثلاثة:

١ - ليس حجة مطلقا، وهو رأي جمهور الشافعية والحنفية.

٢ - هو حجة مطلقا، وهو منقول عن الإمام مالك رضي الله عنه.

٣ - إن كانت المصلحة المترتبة على شرع الحكم عنده ضرورية قطعية كلية فهو حجة ووجب العمل به، وإن فقد واحد من هذه الأمور الثلاثة لم يكن حجة، وهذا الرأي هو المختار للغزالي والبيضاوى.

ومعنى كون المصلحة ضرورية أنها تحفظ ضرورة من الضروريات الخمسة وهي النفس، والمال، والدين، والنسب، والعقل. ومعنى كونها كلية أنها توجب نفعا عاما للمسلمين ولا تختص ببعض الأفراد دون البعض. ومعنى كونها قطعية أنها ثبتت بطريق لا شبهة فيه.

مثال ما توفرت فيه هذه الشروط الثلاثة: قتل الترس المسلم إذا تترس به الكفار عند إغارتهم، وعلم أن عدم قتله يوجب قتل المسلمين. فقتل الترس وصف مناسب، لأنه يترتب على قتله مصلحة ضرورية هي حفظ حياة المسلمين الباقين بعده، وهذه المصلحة كلية لأنها تتعلق بجميع المسلمين، وهي قطعية لأن المفروض أنه علم أن عدم قتل المسلم المتترس به يوجب انتصار الكفار على المسلمين وقتلهم؛ لكن لم يعلم اعتبار هذا الوصف عن الشارع، لأنه لم يعهد عن الشرع قتل المسلم بغير ذنب كما لم يعلم عنه إلغاؤه، لأنه لم يقم دليل على عدم قتل المسلم في هذه الحالة. فإذا فقد شرط من الشروط السابقة لم يجز قتل الترس. فإذا تترس الكفار بأسرى المسلمين داخل قلعة لم يجز قتل الترس، لأن فتح القلعة ليس ضروريًا، وكذلك إذا لم يعلم عزم الكفار على الإغارة عند عدم قتل ما تترسوا به لم يجز قتله، لكون المصلحة ليس مقطوعا بها، كما أن المصلحة إذا كانت جزئية بأن تعلقت ببعض الأفراد لم تعتبر تلك المصلحة، مثل أن يوجه جماعة في سفينة، وأوشكت السفينة على الغرق. وقطع بأن إلقاء بعض من فيها من المسلمين يوجب إنقاذ الباقين، لم يجز الإقدام على ذلك، بل يترك الأمر للقدر، فإما أن يغرق الجميع، أو يسلم الجميع. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/٢١٥ -٢١٧]. نهاية السول للإسنوي [٤/ ٣٨٥ - ٣٩٥]. المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٥٧٨ - ٥٨١]. المختصر في أصول الفقه لابن اللحام [صـ ١٦١ - ١٦٢]. إرشاد الفحول للشوكاني (٢/٣٠٩) (بتحقيقنا محمد فارس الشيخ)، أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [٤/١٨٥ - ١٨٧].

جمع ذريعة بذال معجمة وعين مهملة كوسيلة وزنا ومعنى ويعبر عن ذلك بالاستصلاح وبالمناسب المرسل أيضا **(عند المالكية)** [١] حتى جوزوا ضرب المتهم بالسرقة ليقر، وعورض بأنه قد يكون بريئاً وترك الضرب لمذنب أهون من ضرب بريء**(والاستحسان)** المفسر: بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته [٢] بالعدول عن الدليل إلى العادة

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: عائد للأمرين قبله فإنهما بمعنى وكلام المصنف في شرح جمع الجوامع يوهم خلافه وقول الشارح الآتي وبالمناسب للرسل صريح في ترادفهما وقد احتج من قال بأن المصالح المدركة من المدارك بأنها لو لم تعتبر لأدى إلى خلو وقائع عن الحكم إذْ المنصوص وأصول الأقيسة لا تفي بجميع الحوادث وهو باطل، قلنا لا نسلم بطلان الخلو وبعد التسليم لا نسلم اللزوم وهو حصول الخلو والعمومات والأقيسة تتناول جميع الحوادث وإن سلم فعدم المدرك بعد ورود الشرع مدرك فيه في التخيير. واعلم أن الغزالي وافق على قبول الاحتجاج بالمصالح المرسلة بشرط أن تكون ضرورية لا حاجية وقطعية، ولا ظنية وكلية، ولا جزئية، وذلك كما إذا تترس الكفار الصائلون بأسارى المسلمين إذا علم انهم لم يرموهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم بخلاف أهل قلعة تترسوا بالمسلمين، فإن فتحها ليس في محل الضرورة، وكذا رمي بعض المسلمين من السفينة لنجاة بعض، وكذا إذا خيف الاستئصال توهما لا يقينا، وفي جمع الجوامع: أن الغزالي اشترط هذه الشروط الثلاثة للقطع بالقول بالمصالح المرسلة لا لأصل القول به وأنه عند الشروط لا يكون من محل الخلاف لأنه مما دل الدليل على اعتباره فهو حق قطعا فراجعه في بحث مسالك العلة.

(٢) واختلف في حقيقته: فقيل: هو دليل ينقدح في نفس المجتهد، ويعسر عليه التعبير عنه.
وقيل: هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى.
وقيل: هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس.
وقيل: تخصيص قياس بأقوى منه.
ونسب القول به إلى أبي حنيفة، وحكى عن أصحابه، ونسبه إمام الحرمين إلى مالك، وأنكره القرطبى فقال: ليس معروفا من مذهبه، وكذلك أنكر أصحاب أبي حنيفة ما حكى عن أبي حنيفة من القول به، وقد حكى عن الحنابلة.
قال ابن الحاجب في "المختصر": قالت به الحنفية، والحنابلة، وأنكره غيرهما. انتهى.
وقد أنكره الجمهور، حتى قال الشافعي: من استحسن فقد شرع. قال شيخ الإسلام محمد بخيت المطيعي: من أنكر الاستحسان وقال: من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به، والذى قال هذه المقالة هو الإمام الشافعي ﵀. فمنهم: من حمل قوله هذا على إنكار الاستحسان وقوله فقد شرع على ذم من استحسن، وبعض هذا الطريق قال فيه: إنه لم يدر المراد بالقياس عفا الله عنه، وليس هذا إلا كما يقول الشافعي عند تعارض الأقيسة هذا أستحسنه، وبعضه كصاحب جمع الجوامع قال: فإن تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع قال الجلال كما قال الشافعي شرع بتشديد الراء أو وضع شرعًا من قبل نفسه وليس له ذلك. ومنهم من
=

=

حمل قول الشافعي هذا على مدح من استحسن وقال: الاستحسان المتفق عليه كالشيخ الأكبر محمد بن عربى الحاتمى الشهير بمحيي الدين وخاتم الولاية المحمدية، فإنه قال في الفتوحات: إن مقصود الإمام الشافعي من قوله هذا: مدح من استحسن وأراد من استحسن فقد صار بمنزلة نبي ذى شريعة وأتباع الشافعي لم يفهموا كلامه على وجهه هذا. انظر: حاشية الشيخ بخيت على نهاية السول [٤/ ٤٠٣ - ٤٠٤].

وقال في موضع آخر: وبالجملة ليس الاستحسان إلا دليلا معارضا للقياس وهو معارضة والاستحسان إن كان قياسًا تعدى حكمه الى ما وراءه لوجود علة متعدية خالية عن الموانع وإن لم يكن قياسًا بل كان نصًّا أو إجماعًا فلا يتعدى الحكم منه إلى المسكوت لأن النص أو الإجماع حينئذ على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه. انظر: حاشية الشيخ بخيت على نهاية السول [٤/٥٠٤].

قال الروياني: ومعناه أنه ينصب من جهة نفسه شرعا غير الشرع.

وفي رواية عن الشافعي أنه قال: القول بالاستحسان باطل.

وقال الإمام الشافعي في الرسالة: "الاستحسان تلذذ، ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين؛ لجاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم، ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب، وأن يخرج كل واحد لنفسه شرعا".

قال جماعة من المحققين: الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه؛ لأنهم ذكروا في تفسيره أمورا لا تصلح للخلاف؛ لأن بعضها مقبول اتفاقا، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقا، وما هو مردود اتفاقا، وجعلوا من صور الاتفاق على القبول قول من قال: إن الاستحسان العدول عن قياس إلى قياس أقوى، وقول من قال: إنه تخصيص قياس بأقوى منه، وجعلوا من المتردد بين القبول والرد قول من قال: "إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد، ويعسر عليه التعبير عنه"، لأنه إن كان معنى قوله "ينقدح" أنه يتحقق ثبوته فالعمل به واجب عليه، (فهو مقبول) اتفاقا، وإن كان بمعنى أنه شاك، فهو مردود اتفاقا، إذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك.

وجعلوا من المتردد أيضا قول من قال: إنه العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس، فقالوا: إن كانت العادة هي الثابتة في زمن النبي ﷺ، فقد ثبت بالسنة، وإن كانت هي الثابتة في عصر الصحابة، من غير إنكار، فقد ثبت بالإجماع، وأما غيرهما، فإن كان نصا أو قياسا مما ثبت حجيته، فقد ثبت ذلك به، وإن كان شيئًا آخر، لم تثبت حجيته، فهو مردود قطعا.

وقد ذكر الباجي أن الاستحسان الذى ذهب إليه أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين، كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر.

قال: وهذا هو الدليل، فإن سموه استحسانًا فلا مشاحة في التسمية.

وقال الإبياري: الذى يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان، لا على ما سبق، بل حاصله استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلى، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس.

ومثله: لو اشترى سلعة بالخيار، ثم مات وله ورثة، فقيل: يرد، وقيل: يختار الإمضاء.

=

=

قال أشهب: القياس الفسخ، ولكنا نستحسن إن أراد الإمضاء أن يأخذ من لم يمض، إذا امتنع البائع من قبوله نصيب الراد.

قال ابن السمعاني: إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان، ويشتهيه من غير دليل، فهو باطل، ولا أحد يقول به، ثم ذكر أن الخلاف لفظى، ثم قال: فإن تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لا يقولون به والذى يقولون به أنه العدول في الحكم من دليل إلى دليل أقوى منه، فهذا مما لم ينكره أحد عليه، لكن هذا الاسم لا يعرف اسما لما يقال به وقد سبقه إلى مثل هذا القفال، فقال: إن كان المراد بالاستحسان ما دلت عليه الأصول بمعانيها، فهو حسن، لقيام الحجة به، قال: فهذا لا ننكره ونقول به، وإن كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه، من غير حجة دلت عليه، من أصل ونظير، فهو محظور، والقول به غير سائغ.

قال بعضص المحققين: الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين:

أحدهما: واجب بالإجماع، وهو أن يقدم الدليل الشرعى، أو العقلى، لحسنه، فهذا يجب العمل به؛ لأن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع.

والضرب الثاني: أن يكون على مخالفة الدليل، مثل أن يكون الشيء محظورا بدليل شرعى، وفي عادات الناس إباحته، أو يكون في الشرع دليل يغلظه وفي عادات الناس التخفيف، فهذا عندنا يحرم القول به، ويجب اتباع الدليل، وترك العادة والرأي، سواء كان ذلك الدليل نصا، أو إجماعا، أو قياسا. انتهى.

فعرفت بمجموع ما ذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلا؛ لأنه إن كان راجعا إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة، وبما يضادها أخرى.

وتلخيصاً للمسألة نقول: الاستحسان في اللغة مشتق من الحسن ومعناه ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعانى، وإن كان مستقبحا عند غيره. وقد اتفق الأصوليون على أن الاستحسان بهذا المعنى ليس حجة، لأنه قول في الدين بالهوى والتشهى، وهو ممنوع إجماعا. واتفقوا كذلك على أن لفظ الاستحسان يجوز استعماله، لوروده في الكتاب والسنة، فقد ورد في القرآن في قوله تعالى في شأن التوراة، فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها، وورد في السنة قوله ﷺ: "ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن". ولهذا استعمله الشافعي في كلامه حيث قال في المتعة: وأستحسن أن تكون ثلاثين درهما. وقال في الكتابة: أستحسن ترك شيء من نجوم الكتابة للكاتب، وقال في الشفعة: وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام. واختلف الأصوليون في الاستحسان بغير الإطلاقين السابقين من حيث كونه دليلا يحتج به أو ليس دليلا. فذهب الحنفية إلى أنه حجة، وقالت الشافعية: لا يعتبر حجة، واختلف النقل عن الحنابلة، فنقل الآمدي وابن الحاجب عنهم اعتباره كالحنفية، ونقل غيرهما أنهم لا يعتبرونه كالشافعية وقد ذكر الكاتبون في هذه المسألة للاستحسان الذى وقع فيه النزاع تعاريف كثيرة نقتصر منها على أربعة:

=

الأول: قال الكمال بن الهمام: الاستحسان عند الحنفية يطلق بإطلاقين أحدهما قياس خفى وقع في مقابلة قياس جلى، كقياس سؤر سباع الطير كالصقر والبازى على سؤر الإنسان بجامع أن كلا منهما يؤكل لحمه، وسؤر الإنسان طاهر، فسؤر سباع الطير كذلك، فإن القياس خفى وقع في مقابلة قياس جلى، هو قياس سؤر سباع الطير على سؤر سباع البهائم كالأسد والنمر بجامع أن كلا منهما لحمه نجس. وسؤر سباع البهائم نجس لاختلاطه باللعاب النجس، فسؤر سباع الطير كذلك. والحنفية أخذوا بالقياس الخفى وأثبتوا طهارة سؤر سباع الطير وسموا ذلك استحسانًا.

وثانيهما: دليل وقع في مقابلة القياس الظاهر سواء كان الدليل نصًا أو إجماعا، ومثاله السلم، فإن النص دل على جوازه، والقياس الظاهر يقضى بعدم الجواز، لعدم وجود المعقود عليه عند العقد، وكذلك الاستصناع، وهو طلب الصنعة لما فيه تعامل كالخف والنعل، فإن الإجماع يدل على جوازه والقياس الجلى يقتضى منعه، لكون المعقود عليه غير موجود وقت العقد والاستحسان بهذا المعنى الذى قاله الكمال لا يصلح أن يكون محلا للنزاع، لأنه يرجع إلى العمل بالقياس الخفى لترجحه على القياس الظاهر، أو إلى العمل بالنص أو الإجماع، وترك القياس الظاهر، وليس ذلك مما ينبغي الخلاف فيه، لأن العمل بالدليل الراجح متفق عليه.

الثاني: قال بعض الأصوليين: الاستحسان هو دليل ينقدح في ذهن المجتهد ولا يستطيع إظهاره لقصور عبارته: والاستحسان بهذا المعنى لا يصلح أن يكون كذلك محلا للنزاع، لأن المجتهد إن قطع بما وقع في ذهنه فلا خلاف في أنه يصح له الاعتماد عليه في استنباط الحكم، ويكون حجة عنده في إثبات الأحكام، وإن لم يقطع بما وقع في ذهنه بأن شك أو توهم فلا خلاف في أنه لا يصح له الاعتماد على ذلك في استنباط الأحكام.

الثالث: قال الكرخى من الحنفية: الاستحسان هو قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى ومعناه إعطاء المسألة حكما يخالف حكم نظائرها لدليل يدل على ذلك، مع كونه أرجح من الدليل الذى دل على العموم. مثل قول القائل مالى صدقة، فإن أبا حنيفة يقول في مثل هذا: يحمل المال على المال الزكوى فلا يجب على الناذر إخراج ما عداه مستندًا في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ فإن المال في الآية مراد به مال الزكاة اتفاقًا والجامع بين الأمرين إضافة الصدقة إلى المال في الموضعين، فالآية عند أبي حنيفة مخصصة للدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر، والخاص أرجح من العام، فلذلك عمل به. والاستحسان بهذا المعنى لم يخرج عن كونه تخصيصًا للعام. والتخصيص جائز اتفاقا، فلا يصلح أن يكون الاستحسان بهذا المعنى محلا للنزاع.

الرابع: قال أبو الحسين البصري: الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ بوجه منه يكون كالطارئ عليه.

فقوله غير شامل شمول الألفاظ مخرج للعام فإن العام إذا ترك لوجه من وجوه الاجتهاد كالقياس مثلا لا يكون استحسانًا، وإنما يكون ذلك تخصيصًا للعام بالقياس.

وقوله لوجه أقوى يكون كالطارئ على الأول، قصد به إخراج ترك أحد القياسين للقياس الآخر.

لمصلحة وهو المراد بقوله(١) (والعوائد) جمع عادة كدخول الحمام بلا تعيين أجرة وزمن مكث فيه وقدر ماء ولشرب الماء من السقاء بلا تعيين قدره مع اختلاف أحوال الناس في استعمال الماء (عند الحنفية) ورد التفسير الأول بأنه إن تحقق(٢) عند المجتهد فمعتبر ولا يضر قصور عبارته عنه وإن لم يتحقق عنده فمردود قطعا، ورد الثاني بأنه إن ثبت أن العادة حق لجريانها في زمنه ﷺ أو بعده بلا إنكار منه ولا من الأئمة فقد قام دليلها من السنة أو الإجماع فيعمل بها قطعا وإن لم تثبت حقيقتها ردت قطعا فلم يتحقق بما ذكر استحسان مختلف فيه. وأما تفسيره بالعدول عن قياس إلى قياس أقوى منه فلا خلاف فيه بهذا المعنى، إذ أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعا وليس من الاستحسان(٣) المختلف

فلا يسمى ذلك استحسانا، لأن القياس الذى عمل به ليس طارئًا على الأول، بل هو موجود ابتداء. والاستحسان بهذا المعنى لا يصلح أن يكون محلا للنزاع كذلك، لأن حاصله أن المجتهد يترك العمل بالدليل الخاص لوجود دليل طارئ عليه أقوى منه، وليس ذلك مما ينازع فيه أحد، لأن العمل بالراجح مجمع عليه.وبهذا ظهر أن الاستحسان ليس له معنى يصلح أن يكون محلا للخلاف، فيكون متفقًا عليه بين الأئمة. وما ورد على لسان الأئمة إنكاره، مثل قول الشافعي: من استحسن فقد شرع يجب أن يحمل على المعنى المتفق على رده كالاستحسان بمعنى ميل الإنسان إلى ما يحبه ويهواه، لأن ذلك يكون قولا في الدين بالهوى والتشهى وهو متفق على منعه. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/٢٠٩ - ٢١٥]. المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٥٥٩ - ٥٦١]. المعتمد لأبي الحسين البصري [٢/٢٩٥ - ٢٩٧]. حاشية التلويح على التوضيح [٢/ ٨١ - ٨٣]. نهاية السول للآمدي [٤/٣٩٨ - ٤٠٢]. اللمع لأبي محمد الشيرازي [ص/ ٦٨]. المختصر في أصول الفقه لابن اللحام [ص/ ١٦٢]. إرشاد الفحول للشوكاني (٢/٣٠٤-٣٠٩/ بتحقيقنا) أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [٤/١٨٨ - ١٩١].

(١) قال الشيخ يس الحمصي: والعوائد: والاستحسان والعوائد على هذا التفسير مدرك واحد الحق.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: هذا الرد لابن الحاجب ورده البيضاوي أيضا بأنه لا بدّ من ظهوره ليتميز صحيحه عن فاسده فإن ما ينقدح في نفس المجتهد قد يكون وهما لا عبرة به. ورد هذا الرد الإسنوي بأنه إن أراد بوجوب إظهاره أنه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف، إن أراد أن المجتهد لا يثبت به الأحكام فهو ممنوع، اللهم إلا أن يشك المجتهد في كونه دليلا فإنه لا يجوز له العمل به.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: في رفع الحاجب: فائدة عرفت أن الخلاف لفظي راجع على نفس التسمية وأن المنكر عندنا إنما هو جعل الاستحسان أصلا من أصول الشريعة مغايرا لسائر الأدلة. وأما استعمال لفظ الاستحسان فلسنا ننكره فقد قال الشافعي رحمه الله مراسيل ابن المسيب حسنة. وقال أستحسن في المتعة الخ انتهى وقال البرماوي في ألفية الأصول في بحث الأدلة المختلف فيها: ومنه الاستحسان عند قائله أبي حنيفة أتم من دلائله هو دليل ما بنفس المجتهد تعبيره ويقصر

فيه استحسان الشافعي التحليف بالمصحف، والخط في الكتابة لشيء من نحوها وتقدير المتعة بثلاثين درهما ونحوها لأنه إنما قال ذلك لأدلة فقهية مبينة في محالها ولا ينكر التعبير به عن حكم ثبت بدليل (والاستقراء) أي بالجزئي على الكلي(١) بأن يتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له ثم إن كان تاما بأن كان بكل الجزئيات إلا صورة النزاع فهو دليل قطعي في إثبات الحكم في صورة النزاع عند أكثر العلماء، وإن كان ناقصا(٢) بأن كان بأكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع فظني(٣) فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها للمستقر، أو يسمى هذا عند الفقهاء إلحاق الفرد النادر بالأعم الأغلب والاستدلال وهو دليل ليس بنص من كتاب أو سنة ولا إجماع ولا قياس شرعي مدخل فيه القياس الاقتراني(٤) والاستثنائي وقولهم الدليل(٥) يقتضي أن لا يكون الأمر كذا خولف في كذا لمعنى مفقود

=

عنه إن وجد، وفي عبارة الإمام الشافعي تلفظ به بمعنى شائع.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: ففي إثبات الحكم في جزءين لثبوته في جزئي آخر وهو القياس الشرعي ويخالف الناقص فإنه حكم بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته ثم إن كان تاما أي كقولنا كل جسم متحيز فإنا استقرينا جميع جزئيات الجسم فوجدناها منحصرة في الجماد والإنسان والحيوان وكل منها متحيز لوجود التحيز في جميع الجزئيات.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: مثاله قول أصحابنا: الوتر يصلى على الراحلة لأنا استقرينا الواجبات أداء وقضاء فلم نر شيئا منها يؤدى على الراحلة.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: هذا ما اختاره البيضاوي تبعا لجماعة واستدل البيضاوي على حجته لما رواه من قوله ﷺ: "نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر". قال التاج السبكي في شرح المنهاج: وهو حديث لا أعرفه وسألت شيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي فلم يعرفه. قال ولو استدل بأن العمل بالظن واجب لما تقدم من الأدلة لكفاه. وقال الإمام: الأظهر أنه لا يفيد إلا بدليل منفصل ثم بتقدير الحصول يكون حجة وهذا يفيد أن الخلاف في أنه يفيد الظن لا في أن الظن المستفاد منه يكون حجة.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: هو ما لم تكن النتيجة أو نقيضها مذكورين فيه بالفعل على ما تبين في المنطق ويأتي تعريفها في كلام المصنف في الكلام على الدليل وهما حجة في العقليات.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: هو الدليل الملقب بالنافي ومن أمثلته قولنا في تزويج المرأة نفسها: الدليل النافي للصحة موجود وما خولف لأجله مفقود فوجب استصحاب حكم الدليل. وتقريره: أن النكاح إذلالٌ للمرأة وإرقاقٌ والإنسانية تأبى ذلك إظهاراً لشرفها، وقد ظهر اعتبار ما ذكرناه في السفاح غير أنا خالفنا هذا الدليل فيما إذا صدر عن الرجل لكمال عقله وصحة نظره وهذا مفقود في المرأة فوجب أن تبقى على مقتضى الدليل.

في صورة النزاع فيبقى على الأصل الذي اقتضاه الدليل وقياس العكس[١] وعدم وجدان[٢] دليل الحكم. وقد بينت الجميع في شرح اللب (والعصمة) وهي المنع من المعصية بلطف الله تعالى وفي عدها من مدارك الحق نظر سواءٌ أريد بها المصدر بتقدير مضافين: أي قول ذي العصمة أو اسم المفعول بتقدير مضاف: أي قول المعصوم لرجوعها إلى السنة، إذْ لا عصمة لغير نبي، فإن أريد بها الحفظ كما هو معناه لغة أيضا ليكون المراد حفظ غير الأنبياء من الأولياء فلا يعرف كونها مدركا لأحد (والبراءة الأصلية) وهي عدم الحكم على الشيء بنفي أو اثبات فهو دليل على الحكم بالنفي (عند كثيرين) فالساقط على[٣] جريح يقتله إن استمر عليه أو يقتل كفؤه أن لم يستمر قيل يستمر عليه ولا ينتقل إلى كفئه لأن الضرر لا يزال بالضرر ولأن الانتقال استئناف فعل باختياره بخلاف المكث وهو ما رجحته في اللب. وقيل يتخير بين الاستمرار عليه والانتقال إلى كفئه لتساويهما في الضرر. وقيل: لا حكم من إذن أو منع وهو الموافق لقول الكثيرين وتوقف الغزالي فلم يرجح شيئا من الأقوال الثلاثة في المستصفى واختار الثالث في المتحوّل ولا ينافي قوله كإمامه[٤]: لا يخلو واقعة عن حكم الله لأن مرادهما بالحكم فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول إمامه لما سأله هو عن ذلك حكم الله هنا أن لا حكم[٥]

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هو إثبات نقيض حكم الشيء في شيء آخر لافتراقهما في العلة كقولنا في الصبح لا يقصر شفع فلا تصير وترا كما أن الوتر لا يصير شفعا: أعني الصبح. واحتج القائل به فإن الله تعالى دل على التوحيد بالعكس فقال ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾، وجاء عليه حديث: "أيأتي أحدنا بضعه ويؤجر عليه"، وسيأتي الكلام على هذا في أقسام القياس.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: حاصله أنه يستدل على عدم الحكم بعدم الدليل بعد بذل الوسع في الفحص عنه لأنه لو ثبت حكم شرعي لا دليل عليه لزم تكليف العاقل. واعترض بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود. وعبارة المنهاج: وفقد الدليل بعد الفحص البليغ يغلب ظن عدمه، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف العاقل انتهت. قال الإسنوي: والمراد بالحكم هنا عدم تعلقه لا عدم ذاته فإن الأحكام قديمة عندنا فلا يعرف كونها مدركا لأحد لا يخفى أن الشيعة ذهبوا إلى عصمة الأئمة الاثني عشر فلا يبعد أنهم يقولون بأن قول الأئمة عندهم من مدارك الحق.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: ذكر هذه المسألة لأن مدرك القول الثالث البراءة الأصلية. واعلم أن هذه المسألة ألقاها أبو هاشم فحارت فيها عقول الفقهاء.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: يعني إمام الحرمين.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: ذكر المصنف في شرح جمع الجوامع أن الغزالي قال: فقلت له لا أفهم

=

(والاقتران) أي بين جملتين لفظا بأن يعطف إحداهما على الأخرى هل يقتضي التسوية بينهما[(١)] في حكم لم يذكر وهو معلوم لأحدهما من خارج أولا فيعطف واجب على مندوب أو مباح وعكسه الراجح (عند الجدليين والمزني) منا (وأبي يوسف) من الحنفية الأول وعند الجمهور الثاني، مثاله خبر أبي داود: «**لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ولا يغتسل فيه من الجنابة**» فالبول فيه ينجسه بشرطه كما هو معلوم وذلك حكمة النهي. قال بعض القائلين بالأول فكذا الاغتسال فيه للقران بينهما، وخالف المزني فيه لما ترجح عن القران في أن الماء المستعمل في الحدث طاهر لا نجس ويكفي في حكمة النهي ذهاب الطهورية بشرطه (والاستدلال عل انتفاء الشيء بانتفاء دليله عند الأستاذ) [(٢)] أبي إسحق الإسفراييني (مفهوم اللقب) علما كان[(٣)] أو اسم جنس نحو: على زيد حج: أي لا على عمرو، وفي النعم زكاة: أي لا في غيرها من الماشية فهو حجة كالصفة (عند

=

هذا. قال الأنباري: وهو أدب حسن وتعظيم للأكابر لأن هذا تناقض، إذ لا حكم نفي عام فكيف يتصور بثبوت الحكم مع نفيه على العموم فهذا لا يفهم لعجز السامع عن الفهم بل لكونه غير مفهوم في نفسه انتهى. وللإمام أن يقول لا حكم بمعنى انتفاء الأحكام الخمسة والبراءة الأصلية حكم الله ولا تخلو واقعة عن حكم بهذا الاعتبار، ومثله قول النحاة: ترك العلامة علامة.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هذا لا يناسب سياق الكلام لأنه في عد المدارك التي زادها بعضهم فالمناسب أن يقول بعد قول المصنف والاقتران فإنه يقتضي تسوية الجملة المعطوفة بالمعطوف عليها في حكم لو يذكر الخ لم يقل بعد قوله وأبي يوسف، وعند الأكثرين منا لا يقتضي ذلك ويذكر المثال.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: الظاهر أن هذا هو عين ما أدخله الشارح في قول المصنف والاستدلال من قوله وعدم وجدان الخ، وقوله هنا بانتفاء دليله بمعنى انتفاء وجدان دليله كما هو ظاهر، إذ غاية ما يثبته نظر المستدل ذلك. وأما انتفاء الدليل في نفس الأمر فمما لا يطلع عليه ولا يصل قدرته إليه فتأمل.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: إشارة إلى أنه ليس المراد اللقب النحوي بل ما قابل الصفة، وليس المراد بالصفة اللقب النحوي فقط بل تقييد لفظ مشترك بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا استثناء ولا عامة فشمل في الغنم السائمة الزكاة والمقيد الغنم وفي سائمة الغنم زكاة والقيد السائمة، ومفهوم الأول عدم الوجوب في الغنم المعلوفة التي لولا القيد لشملها لفظ الغنم ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلا لولا تقييد السائمة بإضافتها على الغنم لشملها لفظ السائمة. وأما عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة بالنسبة لهذا التركيب في باب مفهوم اللقب لأن قيد الغنم لم يشمل غيرها كالبقر مثلا فلم يخرج بالصفة التي لو أسقطت لم يختل الكلام.

الدقاق والقاضي أبي حامد) وغيرهما (وكان ابن فورك يقول: إنه الأقيس) إذْ لا فائدة لذكره إلا نفي الحكم عن غيره، وعند الجمهور ليس بحجة وفائدة ذكره استقامة الكلام، إذْ بإسقاطه يختل بخلاف إسقاط الصفة (وحكم العقل) في الأفعال فهو حجة (عند المعتزلة) وتقدم الكلام عليه في الفصل السابق، وبسطت الكلام عليه في شرح اللب (والهاتف) أي الصوت (المعلوم صدقه والإلهام) وهو لغة: إيقاع شيء في القلب كما يقال ألهمه الله الصبر، وعرفا: إيقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر (يخص به الله) تعالى بعض أصفيائه. وقيل: هو ما يلقى في الروع بطريق الفيض الإلهي، والروع بضم الراء المهملة القلب والعقل، وبفتحها الفزع بضم الفاء والزاي المعجمة.وقيل: الإلهام ما حرك القلب ودعا إلى العمل من غير استدلال بآية ولا حديث ولا أثر ولا نظر في حجة شرعية (وشرع من قبلنا) كل من الثلاثة حجة (عند آخرين) وعند الجمهور ليس بحجة إلا أن يكون الإلهام من معصوم فهو حجة كما مرت الإشارة إليه في الكلام على قوله: والعصمة (وأقوى الأدلة المذكورة الكتاب والسنة المتواترة، ولم يخالف أحد في حجّيتهما وبعض الحنفية الإجماع) أي زاده على ما ذكر، فقال وأقوى الأدلة الكتاب والسنة المتواترة والإجماع (أما الكتاب فدلالته إما فعل كرمي الله قوم لوط بالحجارة، وإما قول وهو أربعة) وفي نسخة فدلالته أربعة (نص وظاهر وعموم ومفهوم فالنص) هنا[١] (ما تعين لواحد)[٢] أي لمعنى واحد كزيد في نحو جاء زيد (والظاهر ما احتمل أمرين هو في أحدهما أظهر إما بوضع اللغة) كالأمر للإيجاب والندب فإنه لغة وشرعا أظهر منه في الندب (أو بوضع الشرع كالصلاة المنقولة من اللغة إليه) أي إلى الشرع فإنها شرعا في معناها الشرعي وهو الأقوال[٣] والأفعال المعروفة أظهر منه في معناها اللغوي (وهو الدعاء والعموم كل لفظ عم شيئين فصاعدا) بنصبه عطفا على المفعول به أو مفعولا مطلقا أي فيصعد صاعدا أو حالا أي فيذهب لفظ العام صاعدا (وهل يشترط فيه) أي في العموم

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قيد بذلك لأن النص إطلاقات: منها مقابل الظاهر كما هنا. ومنها مقابل القياس والاستنباط والإجماع فيراد به الدليل من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا أو نصا بالمعنى المراد هنا. ومنها في كلام الفقهاء ما قابل المخرج فيراد به قول صاحب المذهب.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: عبارة غيره ما أفاد معنى لا يحتمل غيره واستشكل بقول النحاة في باب التوكيد أن جاء زيد نفسه لفرع المجيء عن الذات ويحتمل أن الجائي رسوله أو عمرو. وأجيب: بأن ذلك من احتمال نسيان أو غلط لا من الوضع.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: هذا هو الحق ووقع للزمخشري ما يخالفه عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وأقسموا بالله﴾ ورد عليه كما بيناه في حواشي شرح التوضيح.

(الاستغراق) لجميع الأفراد الممكنة للعام وإن لم يجتمع في الوجود (أو الاجتماع) لها فيه (قولان) أوجههما الأول وفي نسخة فيه قولان[١] (والمفهوم ما) أي معنى (دل على اللفظ لا في محل النطق)[٢] سواء كان مفهوم موافقة كتحريم ضرب الوالدين الدال عليه قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾(الإسراء: من الآية٢٣)، أم مخالفة كنفي الزكاة عن المعلوفة الدال عليه خبر في النعم السائمة زكاة (وكله) أي وكل مفهوم (إلا اللقب)[٣] أي إلا مفهوم اللقب (حجة) بخلاف مفهوم اللقب كما مر (وأنكر أبو حنيفة الجميع) أي جميع المفاهيم المعروف عند[٤] جميع مفاهيم المخالفة أي لم يقل بشيء منها وإن قال[٥] في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة فإن الأصل عدم الزكاة ووردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الأصل (وأما السنة فدلالتها ثلاثة[٦] قول وفعل وإقرار) ومن اقتصر على الأولين اكتفى بالثاني عن الثالث لشموله لأنه كف عن الإنكار والكف فعل[٧] (فالقول إما مبتدأ) أي غير خارج على

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي بإثبات التي هي خبر المبتدأ وهو قولان المقدرة في كلام الشارح على النسخة الأولى.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: قال المصنف في شرح جمع الجوامع: "فصل يخرج به المعطوف" يشير بذلك إلى أن دلالته ليست وضعية وإنما هي انتقالات ذهنية فإن الذهني ينقل من فهم الكثير وذلك بطريق التنبيه بأحدهما على الآخر وسمي مفهوما لأنه لا يفهم غيره وإلا كان المنطوق أيضا مفهوما وقضية ذلك أن تسمى دلالة الاقتضاء والإشارة مفهوما وعليه جرى بعضهم، لكن الجمهور خصوه بما فهم عند النطق على وجه يناقضه أو يوافقه.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: اعلم أنه وقع لأصحابنا الاستدلال بمفهوم اللقب في مواضع. منها الاستدلال على تعيين الماء لإزالة النجاسة بقوله ﷺ: "ثم اقرصيه بالماء" وعلى تعيين التراب للتيمم بقوله: وتربتها طهورا. وأجيب بأن الاستدلال بالأول من جهة أن الأمر إذا تعلق بشيء بعينه لا يقع الاحتمال إلا به لا مقوم اللقب بأنه الاختصاص الثاني من قرينة الامتثال.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: فيه الإشارة إلى الاعتراض على المصنف حيث أطلق تبعا لجمع الجوامع مع إنكار أبي حنيفة الجميع الموهم لإنكاره لمفهوم الموافقة.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: دفع لما توهمه ابن الرفعة في المطلب أن أبا حنيفة يقول بمفهوم الصفة لإسقاطه الزكاة في المعلوفة. وحاصل الدفع أنه ليس مأخذ إسقاطها المفهوم بل أن الأصل عدم الوجوب إلى آخر ما تبعه الشارح.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: بقي رابع وهو الهم على العقد فقد احتج الشافعي رحمه الله في الجديد على تنكيس الرداء في الاستسقاء بأنه ﷺ استسقى وعليه خميصة سوداء فأراد أن يأخذ بأسفلها فيجعله أعلاها فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه فجعل ما هم به ولم يفعله سنة.

(٧) قال الشيخ يس الحمصي: أي على المختار.

سبب (وينقسم كما سبق) أي إلى نص وظاهر وعموم ومفهوم (وإما خارج على سبب) في سؤال أو غيره[(١)] (وهو) أي الخارج علي سبب(إما أن يستقل) بأن يفيد (بدونه) أي بدون السبب(كقوله)ﷺ ("الماء طهور" لمن سأل عن بئر بضاعة) [(٢)] بكسر الموحدة وضمها فالأصح أنه يعم السبب وغيره عملا بعموم اللفظ[(٣)]. (وقيل: يقتصر على السبب) [(٤)] لوروده فيه (وإما أن لا يستقل) بأن لا يفيد بدون السبب كنعم وبلى وكالجواب بالاستفهام فيما ذكره بقوله (كحديث المجامع) في رمضان وهو في الصحيحين بلفظ: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: هلكت. قال: "وما أهلكك"؟ قال: واقعت زوجتي في رمضان. قال: "هل تجد ما تعتق رقبة" قال: لا. قال "فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين"؟ قال: لا. قال: "فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا"؟ قال: لا. ثم جلس

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: الخارج على سؤال ما مثل به والخارج على غيره قال ابن الحاجب في المختصر كما لو روي أنه مر بشاة ميمونة فقال: "أيما إهاب دبغ فقد طهر" قال التاج السبكي: فهو على تقدير وقوعه لفظا عام وارد على سبب خاص بغير سؤال وإنما قلنا على تقدير ولذا أثبت المصنف لفظة لو بخطه لأن ذلك لم يقع والواقع إنما هو مروره ﷺ بشاة ميمونة فقال: "ألا استمتعتم بإهابها" فقالوا يا رسول الله ﷺ إنها ميتة! فقال: "إنما حرم أكلها" متفق على صحته انتهى المقصود منه ومن أمثلته قوله ﷺ: "الولد للفراش". كما يعلم من الوقوف على سببه مما رواه البخاري ومسلم وغيرهما.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: في الصحاح الباضعة هي التي جرحت الجلد وشقت اللحم، والبضاعة لأنها قطعة من المال سميت بضاعة انتهى وفي فتح العلام للشارح: وبضاعة: بضم الموحدة وكسرها قيل: هو اسم لصاحب البئر. وقيل: لموضعها.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي: وتخصيص العموم إنما يقع بما ينافي اللفظ لا بما يوافقه والسبب موافق فلم يجز أن يكون مخصصا.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: هذا قال إمام الحرمين إنه الذي صح عنده من مذهب الشافعي رحمه الله وتبعه الغزالي في المنخول، وأنكر ذلك الفخر في المناقب. وقال معاذ الله أن يصح هذا النقل عنه كيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة ولم يقل الشافعي رحمه الله بقصرها على تلك الأسباب، وقال وسبب ما قاله الإمام أن الشافعي رحمه الله قال في "الولد للفراش" ردا على الحنفية أن الأمة لا تصير فراشا بالوطء كيف والأمة محل السبب ففهم منه أن يقصر اللفظ العام على سببه وليس كذلك بل مراده أن محل السبب لا يجوز إخراجه فكيف أخرجتموه، هذا ومحل الكلام إذا لم يدل الدليل على إرادة خصوص السبب وإلا فالمخصوص هو المعتبر ولذا قال الإمام الشافعي رحمه الله: لا قطع إلا في شراته خرج على عادة أهل المدينة في شارهم، وأنها لـم تكن في مواضع محوطة لأدلة دلت عليه.

الحديث(١) (وأما الفعل فضربان): أحدهما: (ما أتى على غير وجه القربة) بأن كان جبليا(٢) أي: خلقيا كالقيام والقعود والأكل والشرب (فمباح) وقيل: مندوب. والثاني: ما ذكره بقوله (أو على وجهها) أي القربة (فإما أن يكون) فعله (امتثالا لأمر) من الله تعالى (أو بيانا لمجمل) كقطعه السارق من الكوع بياناً لمحل القطع في آية السرقة (فيعتبر) أي الفعل الواقع امتثالاً أو بياناً (به) أي بالأمر أو بالمبين فيجب الفعل المذكور أو يندب أو يباح بحسب الأمر أو بالمبين (أو يكون) فعله (مبتدأ) أي لا امتثالا ولا بيانا (فقيل: يقتضي الوجوب) (٣) لأنه أحوط وهو الأصح (أو الندب) لأنه المتحقق بعد الطلب أو الإباحة، لأن الأصل عدم الطلب (أو الوقف) في الكل لتعارض الأدلة (وأما الإقرار) منه ﷺ على قول غيره أو فعله (فكهما) أي فكقوله ﷺ وفعله (بشرط علمه) ﷺ (بالفعل) أي بفعل غيره بالمعنى الشامل(٤) لقوله لسقوط التكليف عنه إذا لم يعلم به (و) بشرط (أن لا يكون) الفعل المذكور (معتقدا لكافر و) أن لا يكون (فعل ملك) يخاف سطوته بناءً لأولهما على أن الكافر غير مكلف بالفروع ولثانيهما على أن شرط الإنكار عدم الخوف وهو منتف عنه ﷺ حينئذ لكن الأصح أن الكافر مكلف بالفروع وأن الخوف منتف عنه ﷺ لأنه موعود بالعصمة والنصر وكل من الشرطين ضعيف (وأما الإجماع) وهو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة سيدنا محمد ﷺ في عصر على أمر كان(٥)

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: تتمته كما في البخاري بعد قوله: قال: لا، قال: فمكث النبي ﷺ فبينا نحن على ذلك أتي النبي ﷺ بعرق فيها تمر -والعرق المكتل- قال: "أين السائل"؟ فقال: أنا قال: "خذ هذا فتصدق به" فقال الرجل: على أفقر مني يا رسول الله ﷺ فوالله ما بين لابتيها -يريد الحرتين- أهل بيت أفقر من أهل بيتي. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه. ثم قال: "أطعمه أهلك".

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: وفيما تردد بين الجبلي والشرعي راكبا تردد هل يحمل الجبلي لأن الأصل عدم التشريع أو على التشريع لأنه ﷺ بعث لبيان الشرعيات رجحه بعضهم بدليل المثال لأن الركوب مباح لكن قالوا من فروع ذلك ذهابه على العبد من طريق ورجوعه من آخر وجلسة الاستراحة وقد حمل الفصل فيهما على الندب.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: على الخلاف إذا لم تعلم جهة كما في جمع الجوامع وإلا اقتضى ما دلت عليه تلك الجهة فمن أمارات الوجوب كونه ممنوعا أو لم يجب كالختان والحد، ومن أمارات الندب التخيير بينه وبين فعل ثبت عدم وجوبه.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي: أن يراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان.

(٥) قال في المحصول: الإجماع يقال بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: العزم. قال الله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم﴾ [يونس: ٧١]. وقال ﷺ: "لا صيام لمن لم =

=

يجمع الصيام من الليل". أخرجه النسائي في الصيام [١٦٦/٤] باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفقته في ذلك. والترمذي في الصوم [٩٩/٣] ح [٧٣٠]. والإمام مالك في الموطأ في الصيام [٢٨٨/٢] برقم [٥]. والدارمي في الصيام [١٢/٢] ح [١٦٩٨].

وثانيهما: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا أي صاروا ذوى جمع، كما يقال: ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وذا تمر. انتهى. انظر: المحصول للرازي [٣/٢]. إحكام الأحكام للآمدي [٢٨٠/١]. نهاية السول للإسنوي [٢٣٧/٣]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢١١/٢]. المستصفى لحجة الدين الغزالي [١٧٣/١]. المختصر في أصول الفقه للخبازى [ص/٧٤]

واعترض على هذا بأن إجماع الأمة يتعدى بـــ"على"، والإجماع بمعنى العزيمة لا يتعدى بـــ"على".

وأجيب عنه بما حكاه ابن فارس في المقاييس فإنه قال: يقال أجمعت على الأمر إجماعًا وأجمعته.

وقد جزم بكونه مشتركًا بين المعنيين أيضًا الغزالي.

وقال القاضي: العزم يرجع إلى الاتفاق؛ لأن من اتفق على شيء، فقد عزم عليه.

وقال ابن برهان وابن السمعاني: الأول أي العزم أشبه باللغة، والثاني أي الاتفاق أشبه بالشرع.

ويجاب عنه: بأن الثاني وإن كان أشبه بالشرع، فذلك لا ينافى كونه معنى لغويًا، وكون اللفظ مشتركًا بينه وبين العزم.

قال أبو على الفارسى: يقال: أجمع القوم إذا صاروا ذوى جمع، كما يقال: ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وتمر. انظر: نهاية السول للإسنوي [٢٣٧/٣].

وأما في الاصطلاح: فهو اتفاق مجتهدى أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور. وقال فخر الدين الرازي: هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد على أمر من الأمور. انظر: المحصول للرازي [٣/٢].

والمراد بالاتفاق الاشتراك، إما في الاعتقاد، أو في القول أو في الفعل. انظر: المحصول للرازي[٢/ ٤]. إحكام الأحكام للآمدي [٢٨٢/١]. نهاية السول للإسنوي [٢٣٧/٣].

ويخرج بقوله: مجتهدى أمة محمد ﷺ، اتفاق العوام، فإنه لا عبرة بوفاقهم ولا بخلافهم. ويخرج منه أيضًا اتفاق بعض المجتهدين. انظر: المحصول للرازي [٣/٢]. إحكام الأحكام للآمدي [٢٨٢/١]. نهاية السول للإسنوي [٢٣٧/٣]، وبالإضافة إلى أمة محمد ﷺ خرج اتفاق الأمم السابقة. ويخرج بقوله: بعد وفاته، الإجماع في عصره ﷺ، فإنه لا اعتبار به. ويخرج بقوله: في عصر من الأعصار، ما يتوهم منه أن المراد بالمجتهدين جميع مجتهدى الأمة في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، فإن هذا توهم باطل؛ لأنه يؤدى إلى عدم ثبوت الإجماع، إذ لا إجماع قبل يوم القيامة، وبعد يوم القيامة لا حاجة للإجماع.

والمراد بالعصر، عصر من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذى حدثت فيه المسألة، فلا يعتد بمن صار مجتهدًا بعد حدوثها، وإن كان المجتهدون فيها أحياء. وقوله: على أمر من الأمور، يتناول الشرعيات، والعقليات، والعرفيات، واللغويات.انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي [١/

=

(فإما أن يثبت) أي الإجماع (بقول جميعهم) أي جميع مجتهدي الأمة (أو بقول بعضهم وسكوت الباقين) عن الحكم فيه (والأول حجة وإجماع) اتفاقا (والثاني حجة[١] على الصحيح) لأن سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة. وقيل: ليس بحجة لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد في الحكم (وفي تسميته) أي الإجماع السكوتي إجماعاً خلافٌ لفظيٌّ، لأنه من قال إنه إجماع نزل السكوت منزلة القول ومن قال ليس بإجماع لم ينزله منزلته للاحتمال السابق وبالجملة فالصحيح أنه يسمى إجماعاً وقد بسطت الكلام على ذلك في "شرح اللب" (وأما القياس فهو) لغةً: التقدير والمساواة. وعرفًا: (مساواة فرع[٢] لأصل لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت له)

=

٢٨٢]. المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٤].

ومن اشترط في حجية الإجماع انقراض عصر المجتهدين المتفقين على ذلك الأمر زاد في الحد قيد الانقراض. ومن اشترط عدم سبق خلاف مستقر، زاد في الحد قيد عدم كونه مسبوقًا بخلاف.

ومن اشترط عدالة المتفقين أو بلوغهم عدد التواتر زاد في الحد ما يفيد ذلك.

وانظر/ إرشاد الفحول للشوكاني (١/٢٨٨-٢٩٠).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قال المصنف في سلاسل الذهب: الخلاف في كونه حجة أم لا ينبني على الخلاف في أن كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد وذلك لاحتمال أن الساكت إنما ترك الإنكار لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: هذا تعريف ابن الحاجب وعدل عنه في جمع الجوامع الى قوله: "حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل" انتهى. والمراد بالمعلوم متعلق العلم والاعتقاد والظن فإن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور ولم يقل شيء لجريان القياس في المعدوم والشيء لا يطلق عليه، ولـــم يقل الأصل والفرع لدفع إيهام كونهما وجوديان ولأنهما أنما يعقلان بعد معرفة القياس فتعريفه بهما دور. نعم: في التعبير بهما خروج ما لو كان أحدهما ليس أصلا للآخر لأن حرمة الربا فيهما ثابتة بالنص وإنما قال على معلوم لأن القياس هو الإلحاق فيستدعي وجود شيئين. وإنما قال لمساواته في علة حكمه لأن القياس لا يوجد بدون العلة، واحترز به من إثبات الحكم بالنص. وإنما عدل عن قولهم لاشتراكهما في علة الحكم لأن القياس لغة المساواة فلفظ القياس يطابق معناه اللغوي، وإن لفظ المشاركة تصدق بالمناصفة وليس مرادا لأن العلة تقسط على الأصل والفرع وبالمساواة كقولنا اشترك زيد وعمرو في الإنسانية وهو المقصود هكذا قرره مصنفه كما نقله المصنف عنه في شرحه ولكن اختصرته. وقال: وأحسن منه أن يقال: إنما عبر بالمساواة لأن المشاركة في أمر ما لا توجب استواءهما في الحكم ما لم يكن ذلك الأمر بالسواء وبالقريب من السواء، ولك أن تقول قوله في علة حكمه لا يخفى عن نظر، لأن العلة من أركان القياس فأخذها في تعريفه دور، ولذا قال بعضهم لاستوائهما في مشعورية

=

وهو المجتهد مطلقا أو مقيدًا ووافق ما في نفس الأمر أو لا بأن ظهر غلطه، فيتناول الحد القياس الفاسد كالصحيح، وإن خص المحدود بالصحيح حذف من الحد الأخير(١)، وهو عند المثبت فلا يتناول حينئذ إلا الصحيح لانصراف المساواة المطلقة إلى ما في نفس الأمر، والفاسد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح (٢)، (وأركانه) أي القياس

=

الحكم انتهى. ومن العجب عدوله عن تعريف جمع الجوامع هنا إلى تعريف ابن الحاجب.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي القيد الأخير.

(٢) اعلم أن القياس في اللغة: تقدير شيء على مثال شيء آخر، وتسويته به، ولذلك سمي المكيال مقياسا وما يقدر به النعال مقياسا، ويقال: فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساويه.

وقيل: هو مصدر قست الشيء، إذا اعتبرته، أقيسه قيسا، وقياسا، ومنه قيس الرأي، وسمي امرؤ القيس لاعتبار الأمور برأيه.

وذكر صاحب الصحاح وابن أبي البقاء فيه لغة بضم القاف، يقال: قسته أقوسه، قوسا، هو على اللغة الأولى من ذوات الياء، وعلى اللغة الثانية من ذوات الواو.القياس في اللغة التقدير. يقال قست الثوب بالذراع إذا قدرته به، وقست الأرض بالقصبة، قدرتها بها، والتقدير نسبة بين شيئين تقتضي المساواة بينهما، فالمساواة لازمة للتقدير.

وكثيرًا ما يستعمل لفظ القياس في المساواة فيقال: فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساوى به، ومن هنا نشأ اختلاف العلماء في كون لفظ القياس حقيقة في المعنيين معًا أو في أحدهما ومجازًا في الآخر.

فذهب بعضهم إلى أنه مشترك لفظى بين التقدير والمساواة ووجهته في ذلك أن اللفظ قد استعمل فيهما معًا، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

وذهب البعض الآخر إلى أنه حقيقة في التقدير مجاز في المساواة ووجهته في ذلك أن المساواة لازمة للتقدير والتقدير ملزوم، واستعمال اللفظ في لازم المعنى مجاز لا حقيقة.

وذهب فريق ثالث إلى أنه مشترك معنوى بين الأمرين. ووجهته في ذلك أن كلاً من الاشتراك اللفظى والمجاز خلاف الأصل؛ لأن الاشتراك اللفظى يحتاج إلى تعدد في الوضع في القرينة؛ لأن كلاً من المعانى يحتاج إلى قرينة عند إرادته، والأصل عدم التعدد فيهما.

والمجاز يحتاج إلى قرينة عند استعمال اللفظ في المعنى المجازى والأصل في الكلام الحقيقة وعدم الاحتياج إلى القرائن.

وإذا انتفى الاشتراك اللفظى والمجاز تعين الاشتراك المعنوى، وهو أولى منهما؛ لأنه لا يحتاج إلى تعدد في الوضع ولا إلى قرينة.

ولفظ القياس إذا استعمل بمعنى المساواة أو التقدير تعدى بالباء كما في الأمثلة السابقة، أما إذا استعمل بمعنى البناء، والحمل كما هو معروف عند الفقهاء، فإنه يتعدى بعلى، فيقال: النبيذ مقاس على الخمر أي محمول عليه في الحكم. انظر: لسان العرب [١٨٧/٦]. الصحاح [٩٦٧/٣].

=

=

إحكام الأحكام للآمدي [٣/٢٦١]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢/٢٤٦]. الإبهاج للسبكى [١/٧ – ٨]. نهاية السول للإسنوي [٢١٢]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [٤/٥ – ٦]. الصالح في مباحث القياس لسيد صالح [ص/٣ – ١٠]

وفي الاصطلاح: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، من حكم أو صفة. كذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني.

قال في المحصول: واختاره جمهور المحققين منا. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٢٣٦]

وإنما قال: معلوم، ليتناول الموجود والمعدوم، فإن القياس يجرى فيهما جميعًا. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٢٣٦]

واعترض عليه بأنه إن أريد بحمل المعلومين على الآخر، إثبات مثل حكم أحدهما للآخر، فقوله بعد ذلك في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما إعادة لذلك، فيكون تكرارا من غير فائدة. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٢٣٧].

واعترض عليه أيضًا: بأن قوله في إثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مثبت بالقياس، وهو باطل، فإن المعتبر في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلومٍ لمعلومٍ آخر، بأمر جامع. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٢٣٧]

واعترض عليه أيضًا: بأن إثبات لفظ أو في الحد للإبهام، وهو ينافى التعيين الذى هو مقصود الحد. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٢٣٨].

وقال جماعة من المحققين: إن مساواة فرع لأصل في علة الحكم، أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم.

وقال أبو الحسين البصري: هو تحصيل حكم الأصل في الفرع، لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد. انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري [٢/١٩٥].

وقيل: إدراج خصوص في عموم.

وقيل: إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به.

وقيل: إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه.

وقيل: استنباط الخفى من الجلى.

وقيل: حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل.

وقيل: الجمع بين النظيرين، وإجراء حكم أحدهما على الآخر.

وقيل: بذل الجهد في طلب الحق.

وقيل: حمل الشيء على غيره، وإجراء حكمه عليه.

وقيل: حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه، بضرب من الشبه.

وعلى كل حد من هذه الحدود اعتراضات يطول الكلام بذكرها.

وأحسن ما يقال في حده: استخراج مثل حكم المذكور، لما لم يذكر، بجامع بينهما، فتأمل هذا تجده صوابًا، إن شاء الله.

=

وقال إمام الحرمين: يتعذر الحد الحقيقي في القياس؛ لاشتماله على حقائق مختلفة كالحكم فإنه قديم، والفرع والأصل فإنهما حادثان، والجامع فإنه علة، ووافقه ابن المنير على ذلك.

وقال الإبياري: الحقيقي إنما يتصور فيما يتركب من الجنس والفصل، ولا يتصور ذلك في القياس.

قال الأستاذ أبو إسحاق: اختلف أصحابنا فيما وضع له اسم القياس على قولين:

أحدهما: أنه استدلال المجتهد، وفكره المستنبط.

والثاني: أنه المعنى الذى يدل على الحكم في أصل الشيء وفرعه، قال: وهذا هو الصحيح. انتهى.

واختلفوا في موضوع القياس، فقال الروياني: وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها، من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها؛ ليلحق كل فرع بأصله.

وقيل غير ذلك، مما هو دون ما ذكرناه، وتلخيصاً نقول:

القياس عند الأصوليين قد اختلفوا في تعريفه تبعًا لاختلافهم في أنه هل هو دليل شرعى كالكتاب والسنة نظر المجتهد أو لم ينظر، أو هو عمل من أعمال المجتهد فلا يتحقق الا بوجوده؟

فمن ذهب إلى الأول كالآمدى وابن الحاجب عرفه بأنه مساواة فرع الأصل في علة حكمه أو ما يقرب من ذلك.

ومن ذهب إلى الثاني كالباقلانى والإمام الرازي والبيضاوى وغيرهم عرفه بما يفيد أنه عمل من أعمال المجتهد مثل تشبيه فرع بأصل لوجود العلة فيه، أو حمل معلوم على معلوم آخر لاشتراكهما في العلة أو بذل الجهد في استخراج الحكم.

والمختار عند البيضاوي تعريفه بما يأتي:

إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت.

فالإثبات معناه إدراك النسبة على جهة الإيجاب، والمراد به هنا مطلق إدراك النسبة سواء كان على جهة الإيجاب أم على جهة النفى وسواء كان على سبيل الجزم أم على سبيل الظن والرجحان فهو بهذا الإطلاق شامل للعلم والظن والاعتقاد. وإنما كان المراد من الإثبات هذا المعنى لأن القياس يجرى في المثبتات والمنفيات كما أن القياس يكون مظنونًا أو معلومًا.

ومثاله في النفى قولنا الخمر نجس فلا يصلى به كالخنزير. ومثاله في العلم الضرب كالتأفيف بجامع الإيذاء فيكون حرامًا.

والإثبات جنس في التعريف يشمل كل إثبات سواء كان إثباتًا لمثل حكم الأصل وهو ما يعرف بقياس المساواة أو إثباتًا لنقيض حكم الأصل في الفرع لنقيض العلة فيه وهو ما يعرف بقياس العكس.

وإضافة الإثبات إلى لفظ مثل قيد أول مخرج لقياس العكس، فلا يسمى قياسًا حقيقة وتسميته قياسًا مجاز.

وقد اختلف العلماء في تصور المثل فذهب فريق منهم إلى أن تصوره نظرى بمعنى أنه يحتاج إلى

(أربعة[١]: **الأصل**) وهو المقيس عليه (**والفرع**) وهو المقيس (**والعلة**) وهي المعنى المشترك بينهما (**وحكم الأصل**) وهو ما يتعدى بواسطة العلة إلى الفرع (**فالأصل محل الحكم**[٢] **المشبه به**) بالرفع صفة لمحل أي المقيس عليه (**وقال المتكلمون دليله**) أي دليل الحكم (**قال**) أبو الحسن إلكياء بكسر الهمزة والكاف، ومعناه بلغة الفرس الكبير (**الطبري**) المعروف بالهراسي (**حكم**) أي حكم المحل المذكور (**والفرع المحل المشبه** بالأصل (**وقيل: حكمه**) ولا يأتي قول كالأصل بأنه دليل الحكم لأن دليله القياس (**والحكم**) في الأصل والفرع (**الكلام القديم**) [٣] فالحكمان يتحدان ذاتا، وإنما يتغايران

=

نظر وفكر ولهذا عرفه بأنه ما اتحد مع غيره في جنسه أو في نوعه.

مثال الأول: الولاية على الصغيرة في النكاح مع الولاية عليها في المال فإن كلا منهما نوع يندرج تحت مطلق الولاية.

ومثال الثاني: وجوب القصاص بالمثقل مع وجوبه بالمحدد فإن كلا منهما فرد لنوع واحد هو الوجوب.

وذهب فريق آخر إلى أن تصور المثل بديهى، ووجهته في ذلك أنه لو كان تصوره نظريًا لخلا بعض العقلاء عن تصوره، لأن النظرى لا يدرك إلا لأهل النظر والبحث، ولا يتوفر ذلك في كل العقلاء ولو خلا بعض العقلاء عن تصوره لخلا ذلك البعض عن التصديق به ضرورة أن التصديق تابع للتصور، فإذا لم يوجد المتبوع وهو التصور لم يوجد التابع وهو التصديق لكن خلو بعض العقلاء عن التصديق بالمثل باطل لأن كل عاقل يصدق بأن الحار مثل للحار، ومخالف للبارد اتفاقًا، فكان كل عاقل متصورًا للمثل وإلا وجد التصديق بدون التصور وهو باطل، فكان تصور المثل بديهيًا. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٣/٢٦١ - ٢٧٦]. المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٢٣٦ - ٢٤١]. المعتمد لأبي الحسين البصري [٢/١٩٥ - ٢٠٠]. حاشية التلويح على التوضيح [٢/٥٢]. نهاية السول للإسنوي [٤/ ٢ - ٦]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢/٢٤٦ - ٢٤٨]. اللمع لأبي إسحاق الشيرازي [ص/٥٣].المختصر في أصول الفقه لابن اللحـــام [ص/١٤٢]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [٤/٦ - ١٦]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/١١ - ٥٣].

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لم يذكروا منها حكم الفرع لأنه ثمرة القياس ونتيجته لتأخره عنه فلا يجوز أن يكون ركنا له.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: فإذا قسنا النبيذ في تحريم شربه على الخمر المنصوص على تحريمها بقوله الخمر حرام والأصل هو الخمر التي هي محل التحريم. وعند المتكلمين النص الدال على التحريم لأنه الذي عرف به التحريم وعند الطبري الثابت في الخمر، لأنه الذي يتفرع عليه تحريم النبيذ والنزاع لفظي باعتبار النظر إلى الأصل القريب والبعيد والمتوسط فتأمل.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي النفسي الأزلي وتعلقه التنجيزي حادث وكل صفة من الصفات

=

باعتبار المحل وبهذا الاعتبار صح تفريع حكم الفرع على حكم الأصل وإلا فالقديم لا تفريع فيه [(١)]. (والعلة المعنى المقتضي للحكم) ويعبر عنها بالمعنى المشترك بين الأصل

=

الواجبة له سبحانه ذات متعلق متعدد تعلقها لتنوعها إلى صلوحي يعبر عنه بمعنوي وهو قديم وإلى تنجيزي وهو حادث.

(١) أركان القياس: وهي أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم، ولا بدّ من هذه الأربعة الأركان في كل قياس، ومنهم من ترك التصريح بالحكم.

وذهب الجمهور إلى أنه لا يصح القياس إلا بعد التصريح به.

قال ابن السمعاني: ذهب بعضهم إلى جواز القياس بغير أصل، قال: وهو من خلط الاجتهاد بالقياس، والصحيح أنه لا بدّ من أصل؛ لأن الفروع لا تتفرع إلا عن أصول. انتهى.

والأصل يطلق على أمور، منها: ما يقتضى العلم به العلم بغيره.

ومنها: ما لا يصح العلم بالمعنى إلا به. ومنها: الذى يعتبر به ما سواه.

ومنها: الذى يقع القياس عليه، وهو المراد هنا.

وقد وقع الخلاف فيه، فقيل: هو النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوفاق، وبه قال القاضي أبو بكر، والمعتزلة.

وقال الفقهاء: هو محل الحكم المشبه به. قال ابن السمعاني: وهذا هو الصحيح.

قال الفخر الرازي: الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق، باعتبار تفرع العلة عليه.

وقال جماعة منهم ابن برهان: إن هذا النزاع لفظى، يرجع إلى الاصطلاح، فلا مشاحة فيه، أو إلى اللغة فهو يجوز إطلاقه على ما ذكر، وقيل: بل يرجع إلى تحقيق المراد بالأصل، وهو يطلق تارة على الغالب، وتارة على الوضع اللغوى، كقولهم: الأصل عدم الاشتراك، وتارة على إرادة التعبد الذى لا يعقل معناه، كقولهم: خروج النجاسة من محل، وإيجاب الطهارة في محل آخر على خلاف الأصل.

قال الآمدي: يطلق الأصل على ما يتفرع عليه غيره، وعلى ما يعرف بنفسه، وإن لم ينبن عليه غيره، كقولنا: تحريم الربا في النقدين أصل، وهذا منشأ الخلاف في أن الأصل في تحريم النبيذ الخمر أو النص، أو الحكم. قال: واتفقوا على أن العلة ليست أصلا. انتهى.

وعلى الجملة: إن الفقهاء يسمون محل الوفاق أصلا، ومحل الخلاف فرعا، ولا مشاحة في الاصطلاحات، ولا يتعلق بتطويل البحث في هذا كثير فائدة، فالأصل هو المشبه به، ولا يكون ذلك إلا لمحل الحكم، لا لنفس الحكم، ولا لدليله، والفرع هو المشبه، لا لحكمه. والعلة هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع. والحكم هو ثمرة القياس، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله.

❁ ❁ ❁

شروط القياس المعتبرة في الأصل

ولا يكون القياس صحيحا إلا بشروط اثنى عشر، لا بدّ من اعتبارها في الأصل.

=

=

الأول: أن يكون الحكم الذى أريد تعديته إلى الفرع، ثابتا في الأصل، فإنه لو لم يكن ثابتا فيه بأن لم يشرع فيه حكم ابتداء، أو شرع ونسخ، لم يمكن بناء الفرع عليه.

الثاني: أن يكون الحكم الثابت في الأصل شرعيا، فلو كان عقليا أو لغويا لم يصح القياس عليه؛ لأن بحثنا إنما هو في القياس الشرعى.

واختلفوا هل يثبت القياس على النفى الأصلى، وهو ما كان قبل الشرع؟

فمن قال: إن نفى الحكم الشرعى، جوز القياس عليه، ومن قال: إنه ليس بحكم شرعى، لم يجوز القياس عليه.

الثالث: أن تكون الطريق إلى معرفته سمعية؛ لأن ما لم تكن طريقه سمعية لا يكون حكما شرعيا، وهذا عند من ينفى التحسين والتقبيح العقليين، لا عند من يثبتهما.

الرابع: أن يكون الحكم ثابتا بالنص، وهو الكتاب أو السنة، وهل يجوز القياس على الحكم الثابت بمفهوم الموافقة أو المخالفة، قال الزركشي: لم يتعرضوا له، ويتجه أن يقال: إن قلنا إن حكمهما حكم النطق فواضح، وإن قلنا: كالقياس فيلحق به. انتهى.

والظاهر: أنه يجوز القياس عليهما عند من أثبتهما؛ لأنه يثبت بهما الأحكام الشرعية، كما يثبتهما بالمنطوق.

وأما ما ثبت بالإجماع، ففيه وجهان، قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وابن السمعاني: أصحهما: الجواز، وحكاه ابن برهان عن جمهور أصحاب الشافعي.

والثاني: عدم الجواز، ما لم يعرف النص الذى أجمعوا لأجله، قال ابن السمعاني: وهذا ليس بصحيح؛ لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام، كالنص، فإذا جاز القياس على الثابت بالنص، جاز على الثابت بالإجماع.

الخامس: أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعا لأصل آخر، وإليه ذهب الجمهور.

وخالف في ذلك بعض الحنابلة، والمعتزلة فأجازوه.

واحتج الجمهور على المنع، بأن العلة الجامعة بين القياسين إن اتحدت كان ذكر الأصل الثاني تطويلا بلا فائدة، فيستغنى عنه بقياس الفرع الثاني على الأصل الأول، وإن اختلفت لم ينعقد القياس الثاني، لعدم اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم.

وقسم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي هذه المسألة إلى قسمين:

أحدهما: أن يستنبط من الثابت بالقياس نفس المعنى، الذى ثبت به، ويقاس عليه غيره، قال: وهذا لا خلاف في جوازه.

والثاني: أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذى قيس به على غيره، ويقاس غيره عليه. قال: وهذا فيه وجهان أحدهما وبه قال أبو عبدالله البصري: الجواز.

والثاني وبه قال الكرخي: المنع، وهو الذى يصح عندى الآن؛ لأنه يؤدى إلى إثبات حكم في الفرع بغير علة الأصل، وذلك لا يجوز، وكذا صححه في القواطع، ولم يذكر الغزالي غيره.

السادس: أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع، أما لو كان شاملا له، خرج عن

=

=

كونه فرعا، وكان القياس ضائعا، لخلوه عن الفائدة بالاستغناء عنه بدليل الأصل، ولأنه لا يكون جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعا أولى من العكس.

السابع: أن يكون الحكم في الأصل متفقا عليه؛ لأنه لو كان مختلفا فيه احتيج إلى إثباته أولاً، وجوز جماعة القياس على الأصل المختلف فيه؛ لأن القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه، في جواز التمسك به، فسقوط ذلك في ركن من أركانه أولى.

واختلفوا في كيفية الاتفاق على الأصل، فشرط بعضهم أن يتفق عليه الخصمان فقط، لينضبط فائدة المناظرة.

وشرط آخرون أن تتفق عليه الأمة. قال الزركشي: والصحيح الأول، واختار في المنتهى أن المعترض إن كان مقلدا لم يشترط الإجماع، إذ ليس له منع ما ثبت مذهبا له، وإن كان مجتهدا اشترط الإجماع؛ لأنه ليس مقتديًا بإمام، فإذا لم يكن الحكم مجمعا عليه، ولا منصوصا عليه جاز أن يمنعه.

الثامن: أن لا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب، وذلك إذا اتفقا على إثبات الحكم في الأصل، ولكنه معلل عند أحدهما بعلة، وعند الآخر بعلة أخرى يصلح كل منهما أن يكون علة، وهذا يقال له: مركب الأصل، وإن اتفقا على علة الأصل لاختلافهم في نفس الوصف، ولكن منع أحدهما وجودها في الفرع، وهذا يقال له مركب الوصف، لاختلافهم في نفس الوصف، هل له وجود في الأصل أم لا؟

وكلام الصفى الهندي يقتضى تخصيص القياس المركب الأول، وخالفه الآمدي، وابن الحاجب وغيرهما، فجعلوه متناولاً للقسمين، وقد اختلف في اعتبار هذا الشرط، والجمهور على اعتباره، وخالفهم جماعة، فلم يعتبروه، وقد طول الأصوليون، والجدليون الكلام على هذا الشرط بما لا طائل تحته.

التاسع: أن لا نكون متعبدين في ذلك الحكم بالقطع، فإن تعبدنا فيه بالقطع، لم يجز فيه القياس؛ لأنه لا يفيد إلا الظن، وقد ضعف الإبياري القول بالمنع، وقال: بل ما تعبدنا فيه بالعلم جاز أن يثبت بالقياس الذى يفيده، وقد قسم المحققون القياس إلى ما لا يفيد العلم، وإلى ما يفيده. وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان: لعل هذا الشرط مبنى على أن دليل القياس ظنى، فلو كان قطعيًا، وعلمنا العلة قطعا، ووجودها في الفرع قطعا، فقد علمنا الحكم قطعا، ومن نظر إلى أن دليل الأصل وإن كان قطعيا، وعلمنا العلة ووجودها في الفرع قطعا فنفس الإلحاق، وإثبات مثل حكم الأصل للفرع ليس بقطعي.

وقد تقدم ابن دقيق العيد إلى مثل هذا الفخر الرازي.

العاشر: أن لا يكون معدولا به عن قاعدة القياس، كشهادة خزيمة وعدد الركعات، ومقادير الحدود، وما يشابه ذلك؛ لأن إثبات القياس عليه إثبات للحكم مع منافيه، وهذا هو معنى قول الفقهاء: الخارج عن القياس لا يقاس عليه.

وممن ذكر هذا الشرط الفخر الرازي، والآمدي، وابن الحاجب، وغيرهم، وأطلق ابن برهان أن

=

=

مذهب أصحاب الشافعي جواز القياس على ما عدل به عن سنن القياس، وأما الحنفية وغيرهم فمنعوه، وكذلك منع منه الكرخى إلا بإحدى خلال:

إحداها: أن يكون ما ورد على خلاف الأصول قد نص على علته.

ثانيتها: أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر، وإن اختلفوا في علته.

ثالثتها: أن يكون الحكم الذى ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الأصول، وإن كان مخالفا للقياس على أصل آخر.

الحادى عشر: أن لا يكون حكم الأصل مغلظا، على خلاف في ذلك.

الثاني عشر: أن لا يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل الأصل؛ لأن الحكم المستفاد متأخر عن المستفاد منه بالضرورة، فلو لزم اجتماع النقيضين، أو الضدين، وهو محال.

هذا حاصل ما ذكروه من الشروط المعتبرة في الأصل.

وقد ذكر بعض أهل الأصول شروطًا، والحق عدم اعتبارها.

فمنها: أن يكون الأصل قد انعقد الإجماع على أن حكمه معلل، ذكر ذلك بشر المريسى والشريف المرتضى.

ومنها: أن يشترط في الأصل أن لا يكون غير محصور بالعدد. قال ذلك جماعة وخالفهم الجمهور.

ومنها: الاتفاق على وجود العلة في الأصل، قاله البعض، وخالفهم الجمهور.

ومنها: تأثير الأصل في كل بوضوح، ذكره البعض وخالفهم الجمهور.

انظر/ إرشاد الفحول للشوكاني (٢/١٥٢- ١٥٧).

واعلم أن العلة ركن من أركان القياس كما تقدم، فلا يصح بدونها؛ لأنها الجامعة بين الأصل والفرع.

قال ابن فورك: من الناس من اقتصر على الشبه، ومنع القول بالعلة.

وقال ابن السمعاني: ذهب بعض القياسيين، من الحنفية وغيرهم، إلى صحة القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه، والحق ما ذهب إليه الجمهور من أنها معتبرة لا بدّ منها في كل قياس.

وهي في اللغة اسم لما يتغير الشيء بحصوله، أخذًا من العلة التي هي المرض؛ لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض، يقال: اعتل فلان، إذا حال عن الصحة إلى السقم.

وقيل: إنها مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة؛ لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة.

وأما في الاصطلاح، فاختلفوا فيها على أقوال:

الأول: أنها المعرفة للحكم، بأن جعلت علما على الحكم، إن وجد المعنى وجد الحكم، قاله الصيرفى، وأبو زيد من الحنفية، وحكاه سليم الرازي في التقريب عن بعض الفقهاء، قال الشيخ الشوكاني: واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج، قلت: بل أبطله فخر الدين الرازي حيث قال: التفسير الثالث للعلة المعرف فنقول: إنه باطل. انظر: المحصول الرازي [٢/٣١٠].

=

الثاني: أنها الموجبة للحكم بذاتها، لا بجعل الله، وهو قول المعتزلة، بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين، والعلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل.
الثالث: أنها الموجبة للحكم، على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها، وبه قال الغزالي وسليم الرازي، قال الصفى الهندي: وهو قريب لا بأس به.
الرابع: أنها الموجبة بالعادة، واختاره الفخر الرازي.
الخامس: أنها الباعث على التشريع، بمعنى أنه لا بدّ أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم.
السادس: أنها التي يعلم الله صلاح المتعبدين بالحكم لأجلها، وهو اختيار الرازي، وابن الحاجب.
السابع: أنها المعنى الذى كان الحكم على ما كان عليه لأجلها.
وللعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات، فيقال لها: السبب، والأمارة، والداعى، والمستدعى، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضى، والموجب، والمؤثر.
وقد ذهب المحققون إلى أنه لا بدّ من دليل على صحتها؛ لأنها شرعية كالحكم، فكما أنه لا بدّ من دليل على الحكم، كذلك لا بدّ من دليل على العلة.
ومنهم من قال: إنها تحتاج إلى دليلين يعلم بأحدهما أنها علة، وبالآخر أنها صحيحة.
وقال ابن فورك: من أصحابنا من قال: يعلم صحة العلة بوجود الحكم بوجودها، وارتفاعه بارتفاعها.

❁ ❁ ❁

شروط العلـــة

ولها شروط أربعة وعشرون:
الأول: أن تكون مؤثرة في الحكم، فإن لم تؤثر فيه، لم يجز أن تكون علة.
هكذا قال جماعة من أهل الأصول، ومرادهم بالتأثير: المناسبة، قال القاضي في التقريب: معنى كون العلة مؤثرة في الحكم، هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها، دون شيء سواها.
وقيل معناه: أنها جالبة للحكم ومقتضية له.
الثاني: أن تكون وصفًا ضابطًا، بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع، لا حكمة مجردة لخفائها، فلا يظهر إلحاق غيرها بها.
وهل يجوز كونها نفس الحكم، وهي الحاجة إلى جلب مصلحة، أو دفع مفسدة؟ قال الرازي في المحصول: يجوز. وقال غيره: يمتنع.
وقال آخرون: إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها، جاز التعليل بها، واختاره الآمدي، والصفى الهندي.
واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها، أي مظنتها بدلا عنها، ما لم يعارضه قياس.

الثالث: أن تكون ظاهرة جلية، وإلا لم يمكن إثبات الحكم بها في الفرع، على تقدير أن تكون أخفى منه، أو مساوية له في الخفاء، كذا ذكره الآمدي في جدله.

الرابع: أن تكون سالمة، بحيث لا يردها نص، ولا إجماع.

الخامس: أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها.

ووجه ذلك: أن الأقوى أحق بالحكم، كما أن النص أحق بالحكم من القياس.

السادس: أن تكون مطردة، أي كلما وجدت وجد الحكم، لتسلم من النقص والكسر، فإن عارضها نقض أو كسر بطلت.

السابع: أن لا تكون عدمًا في الحكم الثبوتى، أي لا يعلل الحكم الوجودى بالوصف العدمى، قاله جماعة. وذهب الأكثرون إلى جوازه.

قال المانعون: لو كان العدم علة للحكم الثبوتى؛ لكان مناسبًا أو مظنة، واللازم باطل. وأجيب بمنع بطلان اللازم.

الثامن: أن لا تكون العلة المتعدية هي المحل، أو جزء منه؛ لأن ذلك يمنع من تعديتها.

التاسع: أن ينتفى الحكم بانتفاء العلة، والمراد انتفاء العلم أو الظن به؛ إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول.

العاشر: أن تكون أوصافها مسلمة، أو مدلولاً عليها. كذا قال الأستاذ أبو منصور.

الحادى عشر: أن يكون الأصل المقيس عليه معللاً بالعلة التي يعلق عليها الحكم في الفرع، بنص أو إجماع، كذا قال الأستاذ أبو منصور.

الثاني عشر: أن لا تكون موجبة للفرع حكمًا، وللأصل حكمًا آخر غيره.

الثالث عشر: أن لا توجب ضدين؛ لأنها حينئذ تكون شاهدة لحكمين متضادين، قاله الأستاذ أبو منصور.

الرابع عشر: أن لا يتأخر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل، خلافًا لقوم.

الخامس عشر: أن يكون الوصف معينًا؛ لأن رد الفرع إليها لا يصح إلا بهذه الواسطة.

السادس عشر: أن يكون طريق إثباتها شرعيًا كالحكم. ذكره الآمدي في جدله.

السابع عشر: أن لا يكون وصفًا مقدرًا.

قال الهندي: ذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة، خلافًا للأقلين من المتأخرين.

الثامن عشر: إن كانت مستنبطة، فالشرط أن لا ترجع على الأصل بإبطاله، أو إبطال بعضه، لئلا يفضى إلى ترك الراجح إلى المرجوح، إذ الظن المستفاد من النص أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط؛ لأنه فرع له، والفرع لا يرجع على إبطال أصله، وإلا لزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال.

التاسع عشر: إن كانت مستنبطة؛ فالشرط أن لا تعارض بمعارض مناف موجود في الأصل.

العشرون: إن كانت مستنبطة؛ فالشرط أن لا تتضمن زيادة على النص، أي حكما غير ما أثبته

النص.

الحادى والعشرون: أن لا تكون معارضة لعلة أخرى، تقتضى نقيض حكمها.

الثاني والعشرون: إذا كان الأصل فيه شرط؛ فلا يجوز أن تكون العلة موجبة لإزالة ذلك الشرط.

الثالث والعشرون: أن لا يكون الدليل عليها متناولاً لحكم الفرع، لا بعمومه ولا بخصوصه، للاستغناء حينئذ عن القياس.

الرابع والعشرون: أن لا تكون مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفى. فهذه شروط العلة.

❁ ❁ ❁

شروط أخرى للعلة غير معتبرة

وقد ذكرت لها شروط غير معتبرة على الأصح.

منها: ما شرطه فيها الحنفية، وأبو عبد الله البصري، وهو تعدى العلة من الأصل إلى غيره، فلو وقفت على حكم النص لم تؤثر في غيره.

وهذا يرجع إلى التعليل بالعلة القاصرة، وقد وقع الاتفاق على أنها إذا كانت منصوصة، أو مجمعا عليها؛ صح التعليل بها.

حكى ذلك القاضي أبو بكر، وابن برهان، والصفى الهندي، وخالفهم القاضي عبدالوهاب، فنقل عن قوم: أنه لا يصح التعليل بها على الإطلاق، سواء كانت منصوصة أو مستنبطة. قال: وهذا قول أكثر أهل العراق. انتهى.

وأما إذا كانت العلة القاصرة مستنبطة فهى محل الخلاف، فقال أبو بكر القفال: بالمنع. وبمثله قال ابن السمعاني، ونقله إمام الحرمين عن الحليمى.

وقال القاضي أبو بكر، وجمهور أصحاب الشافعي: بالجواز.

قال القاضي عبدالوهاب: هو قول جميع أصحابنا، وأصحاب الشافعي، وحكاه الأمدي عن أحمد.

قال ابن برهان في "الوجيز": كان الأستاذ أبو إسحاق من الغلاة في تصحيح العلة القاصرة، ويقول: هي أولى من المتعدية، واحتج بأن وقوفها يقتضى نفى الحكم عن الأصل كما أوجب تعديها ثبوت حكم الأصل في غيره فصار وقوفها مؤثرًا في النفى، كما كان تعديها مؤثرًا في الإثبات، وهذا احتجاج فاسد، واستدلال باطل.

ومنها: أن لا يكون وصفها حكما شرعيا، عند قوم؛ لأنه معلول، فكيف يكون علة.

والمختار جواز تعليل الحكم الشرعى بالوصف الشرعى.

ومنها: أن تكون مستنبطة من أصل مقطوع بحكمه عند قوم.

والمختار عدم اعتبار ذلك بل يكتفى بالظن.

ومنها: القطع بوجود العلة في الفرع عند قوم، منهم: البزدوى.

والمختار الاكتفاء بالظن.

ومنها: أن لا تكون مخالفة لمذهب صحابي، وذلك عند من يقول بحجية قول الصحابي، لا عند الجمهور.

❁ ❁ ❁

الخلاف في جواز تعدّد العلل

وقد اختلفوا في جواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم، فإن كان الاتحاد بالنوع، مع الاختلاف بالشخص، كتعليل إباحة قتل زيد بردته، وقتل عمرو بالقصاص، وقتل خالد بالزنا مع الإحصان، فقد اتفقوا على الجواز، وممن نقل الاتفاق على ذلك الأستاذ أبو منصور البغدادى، والآمدى والصفى الهندي.

وأما إذا كان الاتحاد بالشخص فقيل: لا خلاف في امتناعه بعلل عقلية.

وحكى القاضي الخلاف في ذلك فقال: ثم اختلفوا إذا وجب الحكم العقلى بعلتين، فقيل: لا يرتفع إلا بارتفاعهما جميعًا.

وقيل: يرتفع بارتفاع إحداهما.

وأما تعدد العلل الشرعية، مع الاتحاد في الشخص، كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه فيه القصاص، وزنى مع الإحصان، فإن كل واحد منهما يوجب القتل بمجرده، فهل يصح تعليل إباحة دمه بهما معًا أم لا؟ اختلفوا في ذلك على مذاهب:

الأول: المنع مطلقًا، منصوصة كانت أو مستنبطة.

حكاه القاضي عبدالوهاب عن متقدمى أصحابهم، وجزم به الصيرفى، واختاره الآمدي، ونقله القاضي، وإمام الحرمين.

الثاني: الجواز مطلقًا، وإليه ذهب الجمهور، كما حكاه القاضي في التقريب.

قال: وبهذا نقول؛ لأن العلل علامات وأمارات على الأحكام، لا موجبة لها، فلا يستحيل ذلك.

قال ابن برهان في "الوجيز": إنه الذى استقر عليه رأي إمام الحرمين.

الثالث: الجواز في المنصوصة دون المستنبطة، وإليه ذهب أبو بكر بن فورك، والفخر الرازي، وأتباعه.

وذكر إمام الحرمين أن القاضي يميل إليه، وكلام إمام الحرمين هذا هو الذى اعتمده ابن الحاجب في نقل هذا المذهب عن القاضي، كما صرح به في مختصر المنتهى، ولكن النقل عن القاضي مختلف كما عرفته.

الرابع: الجواز في المستنبطة دون المنصوصة، حكاه ابن الحاجب في مختصر المنتهى، وابن المنير في شرحه للبرهان، وهو قول غريب.

والحق ما ذهب إليه الجمهور من الجواز. وكما ذهبوا إلى الجواز فقد ذهبوا أيضًا إلى الوقوع، ولم يمنع من ذلك عقل ولا شرع. انظر/ إرشاد الفحول (٢/١٥٨- ١٦٤).

❁ ❁ ❁

والفرع كما قدمته وبالوصف الجامع بينهما (والمناسبة) بين الحكم ومحله (شرط) في العلة (العقلية) وهي ما تفيد وجود المعلول ولهذا لا تتعدد لأن تعددها يؤدي إلى الجمع بين النقيضين إذ الشيء بإسناده على كل منهما يستغني عن الباقي فيلزم أن يكون مستغن عن كل منهما وغير مستغن عنه وإلى تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بما عدا الأولى غير ما وجد بها (لا في الشرعية) وهي ما تفيد العلم بوجود المعلول ولهذا يجوز تعددها[١] لأن العلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد (وتنقسم) أي العلة الشرعية (إلى قاصرة وهي أن لا تتعدى) محل النص (إلى فرع وإلى متعدية واسمها يغني عن تفسيرها) بأنها التي تتعدى محل النص إلى فرع (والمعلول هو الحكم) الأنسب بكلامه[٢] وحكم الأصل هو المعلول (لأن تأثير العلة فيه) أي في الحكم

شروط الفرع

وأما ما يشترط في الفرع فأمور أربعة:

أحدها: مساواة علته لعلة الأصل.

والثاني: مساواة حكمه لحكم الأصل.

والثالث: أن لا يكون منصوصا عليه. والرابع: أن لا يكون متقدمًا على حكم الأصل.

إرشاد الفحول (٢/١٥٨- ١٦٤).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي كاللمس والبول والغائط ثبت لكل واحد منها الحد والقصاص والردة تثبت لكل منهما القتل، وهذا مذهب الجمهور بل جوزوا تعدد العلة العقلية. وذهب الإمام إلى الجواز عقلا لا شرعا، وقال: إن المختلفين في المسائل يختلفون في العلل كاختلافهم في الحكم. وقال التاج السبكي في الأشباه والنظائر: إن قاعدة عدم اجتماع علتين على معمول واحد مطردة منعكسة لا سبيل إلى انتقاضها سواء عرفت العلة بالمؤثر أم المعرف الباعث وهي كامنة في أفئدة العقلاء وأما المتكلمون فواضح تطابق رأيهم فيكفيك قولهم: "لا يجتمع عاملان على معمول واحد". وأما الفقهاء فكلامهم الدال عليها لا يحصى. وأما الأصوليون فإنهم وإن اختلفوا فيها فلا يقدح فيما قلنا قرب قاعدة مستقرة في الأذهان غائبة عند المناظرة عليها عن العيان يحاول الإنسان عليها إذ ذاك دليلا فلا إنكارها وحسه وعقله يكذبانه انتهى مع اختصار وتفسير.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: وحكم الأصل هو المعمول لأن المحدث عنه هو حكم الأصل لأنه بصدد بيان أركان القياس الأربعة التي رابعها هذا وهو حكم الأصل فالمقصود بيانه. فالمعنى على الإخبار عن الحكم الأصل بأنه المعمول لا عن المعلول بأنه الحكم كما لا يخفى على العارف بنحوه. وقد يقال: ليس غرض المصنف بيان حكم الأصل الذي هو ذلك القياس لأن ذاك علم من قوله أولاً والحكم القديم بل مراده الإشارة إلى مسألة أخرى كما بينته على الأثر.

(وفاقا للقفال لا الذات) بالرفع[١] أي المؤثر في الحكم[٢] العلة لا الذات (التي جلبتها العلة كالخمر) فإن الإسكار حال فيها (خلافا لأبي علي الطبري) في قوله: "إن الذات هي المؤثرة في الحكم". وتعبيره بالتأثير[٣] جار على قول من يجعل العلة مؤثرة في الحكم إما بذاتها وهو قول المعتزلة أو بإذن الله وهو قول "الغزالي" أما على قول من يجعلها المعرف للحكم وهو الأصح فالمناسب التعبير بالتعريف[٤] (وينقسم القياس إلى جلي، وهو ما

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي عطفا عل الحكم.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: لا يناسب ذلك كما لا يخفى فإنما يناسب أن يكون عمله بانتفاء الشيء ضروري أن يكون المعلوم ضروريا، ثم إن الضروريات قد تشتبه كما وقع للسوفسطائية، إلا أن يقال بأنه لايعتد بهم.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: اعلم أن أصحابنا ذكروا أن حكم الأصل ثابتٌ له بالعلة لا بالنص وأورد عليهم بأن هذا لا يتأتى إلا إذا فسرت العلة بالمؤثر والباعث فإن كونه منصوصا لا ينافي أن يكون معللا بهذا المعنى. وأما أن فسرت بالمعرف فكونه منصوصا عليه ينافي التعليل بهذا وهذا الذي دعى ابن الحاجب لجعله العلة فرعا للأصل أصلا للفرع لئلا يلزم الدور فإنها مستنبطة من النص فلو كانت معرفة له وهي إنما عرفت به جاء الدور. وأجيب بأن معنى كونها معرفا أنها نصبت أمارة يستدل بها المجتهد على وجدان الحكم إذا لم يكن عارفا به ويجوز أن تتخلف في حق العارف وذلك لا يخرجها عن كونها أمارة فهي المعرف في الأصل والفرع ولا دور. انتهى ملخصا من شرح المصنف على جمع الجوامع وقد يؤخذ منه عند التأمل وجه تعبير المصنف بالتأثير فتدبر.

(٤) ولنختم هذا المبحث بذكر "مسالك العلة"، فنقول:

ولما كان لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل والفرع، بل لا بدّ في اعتباره من دليل يدل عليه، وكانت الأدلة إما بالنص، أو الإجماع، أو الاستنباط، احتاجوا إلى بيان مسالك العلة.

وقد أضاف القاضي عبد الوهاب إلى الأدلة دليلا رابعًا، وهو العقل، ولم يعتبره الجمهور، بل جعلوا طريق إثبات العلة هو السمع فقط.

وقد اختلفوا في عدد هذه المسالك، فقال الرازي في المحصول: هي عشرة: النص، والإيماء، والإجماع، والمناسبة، والتأثير، والدوران، والسبر والتقسيم، والشبه، والطرد، وتنقيح المناط. انظر: المحصول للرازي [٢/٣١١]. قال: وأمور أخر اعتبرها قوم، وهي عندنا ضعيفة. انتهى.

واختلف أهل الأصول في تقديم مسلك الإجماع على مسلك النص، أو مسلك النص على مسلك الإجماع، فمن قدم الإجماع نظر الى كونه أرجح من ظواهر النصوص؛ لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ، ومن قدم النص نظر الى كونه أشرف من غيره، وكونه مستند الإجماع، وهذا مجرد اصطلاح في التأليف، فلا مشاحة فيه.

وسنذكر من المسالك هاهنا أحد عشر مسلكا.

=

المسلك الأول: الإجماع

وهو نوعان: إجماع على علة معينة، كتعليل ولاية المال بالصغر، وإجماع على أصل التعليل، وإن اختلفوا في عين العلة، كإجماع السلف على أن الربا في الأصناف الأربعة معلل، وإن اختلفوا في العلة، ماذا هي.

وقد ذهب إلى كون الإجماع من مسالك العلة جمهور الأصوليين، قال سيف الدين الآمدي: الإجماع هو أن يذكر ما يدل على إجماع الأمة في عصر من الأعصار على كون الوصف الجامع علة لحكم الأصل إما قطعًا أو ظنًا فإنه كاف في المقصود وذلك كإجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في قياس ولاية النكاح على ولاية المال. فإن قيل: فإذا كانت العلة مجمعًا عليها قطعًا فكيف يسوغ الخلاف معهما في مسائل الاجتهاد؟ فالجواب بأن يكون وجودها ظنيًا في الأصل أو الفرع، وأما إن كان وجودها فيها مع كونها مقطوعًا بعليتها فلا. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٣٦٤/٣]، كما حكاه القاضي في التقريب، ثم قال: وهذا لا يصح عندنا، فإن القياسيين ليسوا كل الأمة، ولا تقوم الحجة بقولهم، وهذا الذى قاله صحيح، فإن المخالفين في القياس كلاً أو بعضًا هم بعض الأمة، فلا تتم دعوى الإجماع بدونهم.

وقد تكلف إمام الحرمين الجويني في البرهان لدفع هذا، فقال بأن منكرى القياس ليسوا من علماء الأمة، ولا من حملة الشريعة، فإن معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد، والنصوص لا تفى بعشر معشار الشريعة. انتهى.

وهذا كلام يقتضى من قائله العجب، فإن كون منكرى القياس ليسوا من علماء الأمة من أبطل الباطلات، وأقبح التعصبات، ثم دعوى أن نصوص الشريعة لا تفى بعشر معشارها لا تصدر إلا عمن لم يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها.

وحكى ابن السمعاني عن بعض أصحاب الشافعي أنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه، ما لم يعرف النص الذى أجمعوا عليه. انتهى.

وهذا يعود عند التحقيق إلى نفى كون الإجماع من مسالك العلة، ثم القائلون بأن الإجماع من مسالك العلة لا يشترطون فيه أن يكون قطعيًا، بل يكتفون فيه بالإجماع الظنى، فزادوا هذا المسلك ضعفًا إلى ضعفه.

المسلك الثاني: النص على العلة

قال في المحصول: ونعنى بالنص ما يكون دلالته على العلة ظاهرة، سواء كانت قاطعة أو محتملة.

أما القاطع: فما يكون صريحًا، وهو قولنا لعلة كذا، أو لسبب كذا، أو لمؤثر كذا، أو لموجب كذا، أو لأجل كذا، كقوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل﴾ [المائدة: ٣٢].

وأما الذى لا يكون قاطعًا فثلاثة: اللام، وإن، والباء.

أما اللام: فكقولنا ثبت لكذا، كقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦].

وأما إن فكقوله ﷺ: "إنها من الطوافين".أخرجه أبو داود في الطهارة [١٩/١ - ٢٠] ح

=

[٧٥]. الترمذي في الطهارة [١/١٥٣ - ١٥٤] ح [٩٢]. النسائي في الطهارة [١/٥٥] باب: سؤر الهرة. وابن ماجه في الطهارة [١/١٣١] ح [٣٦٧]. الإمام مالك في الطهارة [١/٢٢ - ٢٣] برقم [١٣]. الدارمي في الطهارة [١/٢٠٣ - ٢٠٤] ح [٧٣٦]. الإمام أحمد في مسنده [٥/٣٤٨] ح [٢٢٥٨٩].

وأما الباء: فكقوله تعالى: ﴿ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله﴾ [الحشر: ٤]. هذا حاصل كلامه.انظر: المحصول للرازي [٢/٣١٢].

قال الإمام الشافعي: متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة وأعلامًا ابتدرنا إليه، وهو أولى ما يسلك.

واعلم أنه لا خلاف في الأخذ بالعلة إذا كانت منصوصة، وإنما اختلفوا هل الأخذ بها من باب القياس، أم من العمل بالنص؟ فذهب إلى الأول الجمهور، وذهب إلى الثاني النافون للقياس، فيكون الخلاف على هذا لفظيًا، وعند ذلك يهون الخطب، ويصغر ما استعظم من الخلاف في هذه المسألة.

قال ابن فورك: إن الأخذ بالعلة المنصوصة ليس قياسًا، وإنما هو استمساك بنص لفظ الشارع، فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل التأويل عن كل ما تجرى العلة فيه، كان المتعلق به مستدلاً بلفظ قاض بالعموم.

واعلم أن التعليل قد يكون مستفادًا من حرف من حروفه، وهي: كي، واللام، وإذن، ومن، والباء، والفاء، وإن، ونحو ذلك، وقد يكون مستفادًا من اسم من أسمائه، وهي: لعلة كذا، لموجب كذا، بسبب كذا، لمؤثر كذا، لأجل كذا، لجراء كذا، لعلم كذا، لمقتضى كذا، ونحو ذلك، وقد يكون مستفادًا من فعل من الأفعال الدالة على ذلك، كقوله: عللت بكذا، وشبهت كذا بكذا، ونحو ذلك، وقد يكون مستفادًا من السياق، فإنه قد يدل على العلة كما يدل على غيرها.

وتلخيص التنصيص على العلة:

أن التنصيص على العلة، معناه ذكر الشارع الوصف الصالح للعلة بعبارة تدل على التعليل سواء كانت تلك العبارة من قبيل النص أم من قبيل الظاهر، مثال الأول أن يقول الشارع: حرمت الخمر لعلة الإسكار، ومثال الثاني أن يقول حرمت الخمر لكونها مسكرة.

وقد اختلف الأصوليون في التنصيص على العلة هل يكون أمرًا بالقياس بمعنى أن الشارع إذا نص على علة الحكم في محل ثم وجد المجتهد تلك العلة في محل آخر يجب عليه أن يعدى الحكم إلى ذلك المحل الآخر الذى وجدت العلة فيه أو لا يكون أمرًا بالقياس بمعنى أن المجتهد لا يكلف بتعدية الحكم إلى غير المحل الذى نص فيه على العلة إلا إذا ورد له أمر يفيد التعبد بالقياس.

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: التنصيص على العلة أمر بالقياس مطلقًا سواء كان التنصيص على العلة في جانب الفعل بأن يكون الحكم إيجابًا أو ندبًا أو في جانب الترك بأن يكون الحكم تحريمًا، وإلى ذلك

=

ذهب النظام، وأبو الحسين البصري، وبعض الفقهاء كالإمام أحمد وأبي بكر الرازي المعروف بالجصاص والكرخي من الحنفية.

المذهب الثاني: التنصيص على العلة ليس أمرًا بالقياس مطلقًا والمراد من الإطلاق ما سبق بيانه، وإلى ذلك ذهب جمهور الأصوليين منهم الإمام الرازي والآمدى والبيضاوى.

المذهب الثالث: التنصيص على العلة في جانب الترك أمر بالقياس، وفي جانب الفعل ليس أمرًا به وإلى ذلك ذهب أبو عبدالله البصري.

تحرير محل النزاع:

اختلف الكاتبون في هذه المسألة في محل النزاع، فذهب فريق منهم كالآمدى وبعض شراح المحصول إلى أن محل النزاع التنصيص على العلة وحده أي من غير أن ينضم إليه دليل يدل على التعبد بالقياس فإن انضم إلى التنصيص دليل يدل على التعبد كان أمرًا بالقياس اتفاقًا.

وذهب فريق آخر منهم البيضاوي إلى أن محل النزاع هو التنصيص على العلة وحده، أي من غير أن ينضم إليه واحد من أمور ثلاثة، دليل يدل على التعبد، كون الوصف مناسبًا للحكم، كون الكثير والغالب في العلل أن تكون متعدية، فإن انضم إلى التنصيص واحد من هذه الأمور الثلاثة كان التنصيص على العلة أمرًا بالقياس اتفاقًا.

مقارنة بين الأمرين: من جعل النزاع التنصيص على العلة إذا لم ينضم إليه دليل يدل على التعبد فقط تكون الصور المتنازع فيها عنده ثلاثة:

١ – التنصيص على العلة دون أن ينضم إليه شيء أصلاً.

٢ – التنصيص على العلة مع انضمام مناسبة الوصف إليه.

٣ – التنصيص على العلة مع انضمام كون الغالب والكثير في العلل تعديتها.

وتكون صورة الوفاق واحدة فقط وهي التنصيص على العلة إذا انضم إليه دليل على التعبد بالقياس.

ومن جعل النزاع التنصيص على العلة من غير أن ينضم إليه شيء مطلقًا تكون صورة النزاع عنده واحدة فقط، وصور الوفاق عنده ثلاثة، هي:

١– التنصيص على العلة إذا انضم إليه دليل التعبد.

٢ – التنصيص على العلة إذا انضم إليه كون الوصف مناسبًا.

٣ – التنصيص على العلة إذا انضم إليه كون الكثير والغالب في العلل أن تكون متعدية.

أما صورة النزاع فهي التنصيص على العلة إذا لم ينضم إليه واحد من هذا الأمور الثلاثة المتقدمة.

ملاحظة: نقل البيضاوي في هذه المسألة عن النظام أن التنصيص على العلة يكون أمرًا بالقياس عنده، ومقتضى هذا النقل أن النظام لا يقول باستحالة التعبد بالقياس مطلقًا، بل ذلك عند عدم التنصيص على العلة.

ونقل عنه في المسألة الأولى في حجية القياس أنه يحيل التعبد بالقياس من غير تقييد فبين النقلين تعارض.

=

=

وقد أجاب الإسنوي عن هذا التنافى بأن المشهور عن النظام أنه لا يحيل القياس منصوص العلة، وعلى ذلك يكون النقل عنه صحيحًا في هذه المسألة، غير صحيح على إطلاقه في المسألة الأولى بل يجب تقييده بغير منصوص العلة.

وقال الغزالي: إن النقل الأول هو الصحيح عن النظام؛ لأنه يرى أن التنصيص على العلة مقتض لثبوت الحكم في جميع الصور بالنص لعموم الفظ وليس مقتضيًا لثبوته في البعض بالنص وفي البعض الآخر بالقياس والظاهر ما قاله الإسنوي. انظر: المحصول للرازي [٢/٢٩٩ - ٣٠٢]. المستصفى لحجة الدين الغزالي [٢/٢٧٢ - ٢٧٤]. المعتمد لأبي الحسين البصري [٢/٢٣٥ - ٢٤٠]. نهاية السول للإسنوي [٤/٢٢ - ٢٦]. اللمع لأبي إسحاق الشيرازي [ص/٥٩]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢/٣١٦ - ٣١٧]. إحكام الأحكام للآمدي [٤/٧٢ - ٨٢]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [٤/٣٢ - ٤٢]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/ ١٥٣ - ١٦٧].

* * *

انقسام النص على العلة إلى صريح وظاهر

وقد قسموا النص على العلة إلى صريح وظاهر.

قال الآمدي: فالصريح هو الذى لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال، بل يكون اللفظ موضوعا في اللغة له.

قال الإبياري: ليس المراد بالصريح المعنى الذى لا يقبل التأويل، بل المنطوق بالتعليل فيه، على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى. انتهى.

ثم الصريح ينقسم إلى أقسام:

أعلاها أن يقول: لعلة كذا، أو لسبب كذا، أو نحو ذلك، وبعده أن يقول: لأجل كذا، أو من أجل كذا.

قال ابن السمعاني: وهو دون ما قبله؛ لأن لفظ العلة تعلم به العلة من غير واسطة، بخلاف قوله: لأجل، فإنه يفيد معرفة العلة، بواسطة أن العلة ما لأجلها الحكم، والدال بلا واسطة أقوى، وكذا قال الأصفهانى.

وبعده أن يقول: كى يكون كذا، فإن الجويني في البرهان جعلها من الصريح، وخالفه الرازي.

وبعده: إذًا، فإن أبا إسحاق الشيرازي، والغزالى، جعلاه من الصريح، وجعله الجويني في البرهان من الظاهر. وبعده ذكر المفعول له نحو: ضربته تأديبًا.

وأما الظاهر: فينقسم إلى أقسام أعلاها اللام، ثم أن المفتوحة المخففة، ثم إن المكسورة الساكنة، بناء على أن الشروط اللغوية أسباب، ثم إن المشددة كقوله ﷺ: "**إنها من الطوافين عليكم**".

قال صاحب التنقيح: كذا عدوها من هذا القسم، والحق أنها لتحقيق الفعل، ولا حظّ لها في التعليل، والتعليل في الحديث مفهوم من سياق الكلام.

وقد نقل الإبياري إجماع النحاة على أنها لا ترد للتعليل، قال: وهي في قوله: "إنها من الطوافين

=

عليكم" للتأكيد؛ لأن علة طهارة سؤرها هي الطواف، ولو قدرنا مجيء قوله: "من الطوافين" بغير إن لأفاد التعليل، فلو كانت للتعليل لعدمت العلة بعدمها، ولا يمكن أن يكون التقدير لأنها، وإلا لوجب فتحها، ولاستفيد التعليل من اللام.

ثم "الباء"، قال ابن مالك: وضابطه أن يصلح غالبًا في موضعها اللام، كقوله تعالى: ﴿ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله﴾ [الأنفال: ١٣] وقوله سبحانه: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم﴾ [النساء: ١٦٠]، وجعل من ذلك الآمدي والصفى الهندي قوله تعالى: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ [الأحقاف: ١٤]، ونسبه بعضهم إلى المعتزلة، وقيل: هي المقابلة، كقولك: هذا بذلك؛ لأن المعطى بعوض قد يعطى مجانًا.

ثم "الفاء": إذا علق بها الحكم على الوصف، وذلك نوعان:

أحدهما: أن يدخل على السبب والعلة، ويكون الحكم متقدمًا، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: "**لا تخمروا رأسه، فإنه يبعث ملبيا**".أخرجه البخاري في الجنائز [١٦٢/٣] ح [١٢٦٥]. مسلم في الحج [٨٦٥/٢] ح [٩٣/١٢٠٦]. أبو داود في الجنائز [٢١٧/٣] ح [٣٢٤١]. الترمذي في الحج [٢٧٧/٣] ح [٢٧٧]. النسائي في الجنائز [٣٢/٣] باب كيف يكفن المحرم إذا مات. وابن ماجه في المناسك [١٠٣٠/٢] ح [٣٠٨٤]. الدارمي في المناسك [٧١/٢] ح [١٨٥٢]. الإمام أحمد في مسنده [٢٨٣/١] ح [١٨٥٥].

الثاني: أن يدخل على الحكم، وتكون العلة متقدمة، كقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢]، ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨]. لأن التقدير من زنى فاجلدوه، ومن سرق فاقطعوه.

ثم لعل: على رأي الكوفيين من النحاة، فإنهم قالوا: إنها في كلام الله للتعليل المحض، مجردة عن معنى الترجي، لاستحالته عليه.

ثم "إذ": ذكره ابن مالك نحو: ﴿وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف﴾ [الكهف: ١٦].

ثم "حتى": كما ذكره ابن مالك نحو قوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية﴾ [التوبة: ٢٩]، ﴿حتى نعلم المجاهدين منكم﴾ [محمد: ٣١]، ﴿حتى لا تكون فتنة﴾ [البقرة: ١٩٣]، ولا يخفى ما في عد هذه الثلاثة المتأخرة من جملة دلائل التعليل من الضعف الظاهر.

وقد عد منها صاحب التنقيح "لا جرم" نحو: ﴿لا جرم أن لهم النار﴾ [النحل: ٦٢]، وعد أيضًا جميع أدوات الشرط والجزاء. وعد إمام الحرمين منها "الواو" وفي هذا من الضعف ما لا يخفى على عارف بمعاني اللغة العربية.

المسلك الثالث: الإيماء والتنبيه:

وضابطه: الاقتران بوصف، لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل؛ لكان بعيدًا، فيحمل على التعليل دفعًا للاستبعاد. هذا تعريف ابن الحاجب، فالاقتران معناه: الجمع بين الشيئين وهو جنس في التعريف يشمل كل اقتران وإضافة الاقتران إلى الوصف مقيدًا بالحكم قيد أول يخرج ما عدا ذلك

مثل اقتران الذاتين أو اقتران الذات بالحكم، والوصف معناه: المعنى القائم بغيره، والحكم مراد منه: النسبة التامة سواء كانت شرعية أو لغوية أو عقلية؛ لأنه الإيماء طريق مثبت لعلية الوصف مطلقًا سواء كانت العلة شرعية أو لغوية أو عقلية فوجب التعميم في الحكم ليكون التعريف شاملاً للجميع.

وقوله: لو لم يكن هو الضمير يعود على الوصف وأبرزه مع أن مقتضى الظاهر أن يكون مستترًا ليعطف عليه قوله بعد ذلك أو نظيره؛ لأنه لا يجوز العطف على الصغير المتصل المرفوع إلا إذا فصلها بالضمير المنفصل أو بفاصل آخر غيره والفصل بالضمير أولى.

وقوله: [أو نظيره]: الضمير يعود على الوصف أيضًا ونظير الوصف مثيله.

وقوله: [للتعليل]: "أل" في التعليل عوض عن المضاف إليه، والمضاف إليه هو الوصف أو نظير الوصف، والمعنى لو لم يكن الوصف علة للحكم أو لو لم يكن نظير الوصف علة لنظير الحكم.

وقوله: [لكان بعيدًا]: الضمير المستكن في كان يعود على الاقتران السابق وهو اقتران الوصف بالحكم. انظر: أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [٦٨/٤ - ٦٩].

وحاصله أن ذكره يمتنع أن يكون لا لفائدة؛ لأنه عبث، فيتعين أن يكون لفائدة، وهي إما كونه علة، أو جزء علة، أو شرطًا، والأظهر كونه علة؛ لأنه الأكثر في تصرفات الشرع، وهو أنواع:

الأول: تعليق الحكم على العلة بالفاء، وهو على وجهين:

أحدهما: أن تدخل الفاء على العلة، ويكون الحكم متقدمًا، كقوله ﷺ في المحرم الذى وقصته ناقته: "فإنه يحشر يوم القيامة ملبيًا".

ثانيهما: أن تدخل الفاء على الحكم، وتكون العلة متقدمة، وذلك أيضًا على وجهين:

أحدهما: أن تكون الفاء دخلت على كلام الشارع، مثل قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ [المائدة: ٦].

وثانيهما: أن تدخل على رواية الراوى، كقوله: "سها رسول الله ﷺ فسجد" و"زنى ماعز فرجم"، كذا في المحصول وغيره. انظر: المحصول للرازي [٣١٣/٢].

النوع الثاني: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا، لو لم يكن علة لعرى عن الفائدة إما مع سؤال في محله، أو سؤال في نظيره.

فالأول: كقول الأعرابى: واقعت أهلي في رمضان. فقال: "أعتق رقبة"، فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق، والسؤال مقدر في الجواب، كأنه قال: إذا واقعت فكفر.

الثاني: كقوله وقد سألته الخثعمية: إن أبي أدركته الوفاة، وعليه فريضة الحج، أفينفعه إن حججت عنه؟ فقال: "ارأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان ينفعه؟" قالت: نعم.

فذكر نظيره، وهو دين الآدمى، فنبه على كونه علة في النفع، وإلا لزم العبث.

وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن

الحكم وقع جوابًا؛ إذ من الممكن أن يكون الحكم استئنافًا، لا جوابًا، وذلك كمن تصدى للتدريس، فأخبره تلميذه بموت السلطان، فأمره عقب الإخبار بقراءة درسه، فإنه لا يدل على تعليل القراءة بذلك الخبر، بل الأمر بالاشتغال بما هو بصدده، وترك ما لا يعنيه.

النوع الثالث: أن يفرق بين الحكمين لوصف، نحو قوله ﷺ: "للراجل سهم وللفارس سهمان". أخرجه مسلم في الجهاد [١٣٨٣/٣] ح [١٧٦٢]. أبو داود في الجهاد [٧٦/٣] ح [٢٦٣٦]. ابن ماجه في الجهاد [٩٥٢/٢] ح [٢٨٥٤]. الدارمي في السير [٢٩٧/٢] ح [٢٤٧٢]. الإمام أحمد في مسنده [٥١٤/٣] ح [١٥٤٧٦]. فإن ذلك يفيد أن الموجب للاستحقاق للسهم والسهمين هو الوصف المذكور.

النوع الرابع: أن يذكر عقب الكلام أو في سياقه شيئًا، لو لم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام، كقوله تعالى: ﴿وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩]؛ لأن الآية سيقت لبيان وقت الجمعة وأحكامها، فلو لم يعلل النهى عن البيع بكونه مانعًا من الصلاة، أو شاغلاً عن المشى إليها؛ لكان ذكره عبثًا؛ لأن البيع لا يمنع منه مطلقًا.

النوع الخامس: ربط الحكم باسم مشتق، فإن تعليق الحكم به مشعر بالعلية، نحو: أكرم زيدًا العالم، فإن ذكر الوصف المشتق مشعر بأن الإكرام لأجل العلم.

النوع السادس: ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء، كقوله تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجًا﴾ [الطلاق: ٢] أي لأجل تقواه ﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾[الطلاق: ٣] أي لأجل توكله؛ لأن الجزاء يتعقب الشرط.

النوع السابع: تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه، كقوله تعالى: ﴿ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن﴾ [الزخرف: ٣٣] ﴿ولولا بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض﴾ [الشورى: ٢٧] ﴿ولو جعلناه قرآنًا أعجميًا لقالوا لولا فصلت آياته﴾[فصلت: ٤٤].

النوع الثامن: إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لفائدة، ولا لحكمة بقوله: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥] وقوله: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾ [الحجر: ٨٥].

النوع التاسع: إنكاره سبحانه أن يسوى بين المختلفين، ويفرق بين المتماثلين.

فالأول: كقوله: ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين﴾ [القلم: ٣٥].

والثاني: كقوله: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ [التوبة: ٧١].

وقد اختلف في اشتراط مناسبة الوصف المومأ إليه للحكم في الأنواع السابقة، فاشترطه إمام الحرمين الجويني، والغزالي. وحجتهم: أن الغالب من تصرفات الشارع أن تكون على وفق تصرفات العقلاء وأهل العرف ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره: أكرم الجاهل وأهن العالم، قضى كل عاقل أنه لم يأمر بإكرام الجاهل لجهله ولا أنه أمره بإهانة العالم لعلمه، وإن ذلك لا

=

يصلح للتعليل نظرًا إلى أن تصرفات العقلاء لا تتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل، وأيضًا فإن الإتقان من الفقهاء واقع على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم إما بطريق الوجوب على رأي المعتزلة، وإما لحكم الإتقان على رأي أهل السنة، وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر وما يعلم قطعًا أنه لا مناسبة فيه، ولا وهم المناسبة يعلم امتناع التعليل به. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٣/٣٧٦ - ٣٧٧].وذهب الأكثرون إلى عدم اشتراطه.

وذهب قوم إلى التفصيل، فقالوا: إن كان التعليل فهم من المناسبة، كما في قوله ﷺ: "**لا يقض القاضي وهو غضبان**" اشترط، وأما غيره فلا يشترط، واختاره ابن الحاجب، واختاره سيف الدين الآمدي بقوله: والمختار أن نقول: أما ما كان من القسم السادس الذى فهم التعليل فيه مستندًا إلى ذكر الحكم مع الوصف المناسب فلا يتصور منه دون فهم المناسبة؛ لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون تناقضًا، وأما ما سواه من الأقسام فلا يمتنع التعليل فيها بما لا مناسبة فيه إلا أن تكون العلة بمعنى الباعث، وأما بمعنى الأمارة والعلامة فلا. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٣/٣٧٧].

وحكى الهندي تفصيلاً، وهو اشتراطه في ترتيب الحكم على الاسم دون غيره، وحكى ابن المنير تفصيلاً آخر وهو إن كان الاسم المشتق يتناول معهودًا معينًا، فلا يتعين للتعليل، ولو كان مناسبًا، بل يحتمل أن يكون تعريفًا، وأما إذا علق بعام أو منكر فهو تعليل.

المسلك الرابع: الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي ﷺ:

كذا قال القاضي في التقريب، وصورته: أن يفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلاً بعد وقوع شيء، فيعلم أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذى وقع، كأن يسجد ﷺ للسهو، فيعلم أن ذلك السجود إنما كان لسهو قد وقع منه. انظر: اللمع لأبي إسحاق الشيرازي [ص/٦٢]. وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمره، كرجم ماعز.

وهكذا الترك له حكم الفعل، كتركه ﷺ للطيب، والصيد، وما يجتنبه المحرم، فإن المعلوم من شاهد الحال أن ذلك لأجل الإحرام.

المسلك الخامس: السبر والتقسيم: وهو في اللغة الاختبار، ومنه الميل الذى يختبر به الجرح، فإنه يقال له المسبار، وسمى هذا به؛ لأن المناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحدة منها في أنه هل تصح للعلية أم لا؟ وفي الاصطلاح هو قسمان:

أحدهما: أن يدور بين النفى والإثبات، وهذا هو المنحصر.

والثاني: أن لا يكون كذلك، وهذا هو المنتشر.

فالأول: أن تحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه، ثم اختبارها في المقيس، وإبطال ما لا يصلح منها بدليله، وذلك الإبطال إما بكونه ملغى، أو وصفًا طرديًا، أو يكون فيه نقض، أو كسر، أو خفاء، أو اضطراب، فيتعين الباقى للعلية.

وقد يكون في القطعيات، كقولنا: العالم إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، بطل أن يكون قديمًا، فثبت أنه حادث.

-

وقد يكون في الظنيات، نحو أن تقول في قياس الذرة على البر، في الربوية: بحثت عن أوصاف البر فما وجدت، ثم ما يصلح للربوية في بادئ الرأي إلا الطعم، والقوت، والكيل، لكن الطعم، والقوت لا يصلح لذلك، بدليل كذا، فتعين الكيل.

قال الصفى الهندي: وحصول هذا القسم في الشرعيات عسر جدًا.

ويشترط في صحة هذا المسلك أن يكون الحكم في الأصل معللاً بمناسب، خلافًا للغزالي، وأن يقع الاتفاق على أن العلة لا تركيب فيها، كما في مسألة الربا، فأما لو لم يقع الاتفاق لم يكن هذا المسلك صحيحًا؛ لأنه إذا بطل كونه علة مستقلة؛ جاز أن يكون جزء من أجزائها، وإذا انضم الى غيره صار علة مستقلة، فلا بدّ من إبطال كونه علة أو جزء علة.

ويشترط أيضًا أن يكون حاصرًا لجميع الأوصاف، وذلك بأن يوافقه الخصم على انحصارها في ذلك، أو يعجز عن إظهار وصف زائد، وإلا فيكفى المستدل أن يقول: بحثت عن الأوصاف فلم أجد سوى ما ذكرته، والأصل عدم ما سواها، وهذا إذا كان أهلاً للبحث.

ونازع في ذلك بعض الأصوليين، ومنهم الأصفهاني، فقال: قول المعلل في جواب طالب الحصر: بحثت وسبرت فلم أجد غير هذه الأشياء، فإن ظفرت بعلة أخرى فأبرزها، وإلا فليلزمك ما يلزمك، قال: وهذا فاسد؛ لأن سبره لا يصح دليلاً؛ لأن الدليل ما يعلم به المدلول، ومحال أن يعلم طالب الحصر الانحصار ببحثه ونظره، وجعله لا يوجب على خصمه أمرًا، واختار ابن برهان التفصيل بين المجتهد وغيره.

القسم الثاني: المنتشر، وذلك بأن لا يدور بين النفى والإثبات، أو دار ولكن كـــان الدليل على نفى علية ما عدا الوصف المعين فيه ظنيًا.

تنبيـــه: يكون السبر والتقسيم مفيدًا للعلية قطعًا إذا كان حصر الأوصاف التي يظن كونها علة قطعيًا بأن ردد فيه بين النفى والإثبات وكان الدليل الذى دل على إلغاء ما عدا الباقى قطعيًا كذلك، ومثل هذا النوع من السبر والتقسيم يكون حجة في العقليات والشرعيات من غير خلاف. وفيما عدا ذلك يكون مفيدًا للعلية ظنًا كما إذا كان كل من حصر الأوصاف والدليل المثبت للإلغاء ظنيًا أو كان أحدهما ظنيًا والآخر قطعيًا ومثل هذا النوع من السبر مختلف فيه.

فأكثر الشافعية يقولون: يكون حجة على المتناظرين المستدل والمعترض؛ لأنه يفيد الظن بالعلية، والعمل بالظن واجب على الجميع.

وقليل منهم يقول: هو حجة على المستدل وليس حجة على المعترض؛ لأن ظن العلية إنما يدركه المستدل فقط، فظنه لا يكون حجة على خصمه ما دام لم يوجد عنده الظن بالعلة.

وذهب فريق ثالث إلى أنه لا يكون حجة على واحد منهما؛ لأن الوصف الباقى بعد الإلغاء يجوز أن يبطل كما بطل غيره من الأوصاف؛ لأن علية الباقى تثبت بالظن والظن قابل للخطأ.

وفصل إمام الحرمين، فقال: إن أجمع على أن حكم الأصل معلل كان الوصف الثابت بالسبر والتقسيم الظنى علة، وكان حجة على الجميع؛ لأن عدم العمل به يؤدى إلى إبطال الإجماع، والإجماع لا يجوز إبطاله، وإن لم يوجد إجماع على تعليل حكم الأصل لم يكن حجة عليهما، =

لجواز إبطال الوصف الباقي كما بطل غيره دون أن يوجد مانع من ذلك. انظر: أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١١٢/٤ - ١١٣]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/٣٥١ - ٣٥٢].

واختلفوا في المنتشر على مذاهب:

الأول: أنه ليس بحجة مطلقًا، لا في القطعيات، ولا في الظنيات، حكاه في البرهان عن بعض الأصوليين.

الثاني: أنه حجة في العمليات فقط؛ لأنه يحصل غلبة الظن، واختاره إمام الحرمين الجويني، وابن برهان، وابن السمعاني، قال الصفى الهندي: وهو الصحيح.

الثالث: أنه حجة للناظر دون المناظر، واختاره الآمدي.

وقال إمام الحرمين في الأساليب: إنه يفيد الطالب مذهب الخصم، دون تصحيح مذهب المستدل، إذْ لا يمتنع أن يقول: ما أبطلته باطل، وما اخترته باطل.

وحكى ابن العربى أنه دليل قطعي، وعزاه إلى الشيخ أبي الحسن والقاضي، وسائر أصحاب الشافعي، قال: وهو الصحيح، فقد نطق به القرآن ضمنًا، وتصريحًا، في مواطن كثيرة.

فمن الضمني قوله تعالى: ﴿وقالوا ما في بطون هذه الأنعام﴾ إلى قوله: ﴿حكيم عليم﴾ [الأنعام: ١٣٩] ومن التصريح قوله: ﴿ثمانية أزواج﴾ إلى قوله: ﴿الظالمين﴾ [الأنعام: ١٤٢، ١٤٣].

وقد أنكر بعض أهل الأصول أن يكون السبر والتقسيم مسلكًا.

قال الإبياري في شرح البرهان: السبر يرجع إلى اختيار أوصاف المحل وضبطها، والتقسيم يرجع إلى إبطال ما يظهر إبطاله منها، فإذًا لا يكون من الأدلة بحال، وإنما تسامح الأصوليون بذلك.

قال ابن المنير: ومن الأسئلة القاصمة لمسلك السبر والتقسيم أن المنفى لا يخلو في نفس الأمر من أن يكون مناسبًا، أو شبهًا، أو طردًا؛ لأنه إما أن يشتمل على مصلحة أو لا، فإن اشتمل على مصلحة، فإما أن تكون منضبطة للفهم أو كلية لا تنضبط.

فالأول: المناسبة. والثاني: الشبه.

وإن لم يشتمل على مصلحة أصلاً، فهو الطرد المردود، فإن كان ثم مناسبة أو شبه يعني لغى السبر والتقسيم، وإن كان عريًا عن المناسبة قطعًا، لم ينفع السبر والتقسيم أيضًا.

وتلخيص القول في السبر والتقسيم: السبر، معناه البحث والاختبار، والتقسيم، معناه جمع الأوصاف التي يظن كونها علة في الأصل والترديد بينها، مثل أن يقال: علة الربا في البر إما الطعم وإما الكيل، وإما الاقتيات.

فالسبر والتقسيم هو جمع الأوصاف التي يظن كونها علة في الأصل، ثم اختبارها بإبطال ما لا يصلح منها للعلية، فيتعين الباقي للتعليل.

وكان مقتضى الظاهر أن يقال: التقسيم والسبر ليكون الترتيب في اللفظ موافقًا للترتيب باعتبار الواقع، وذلك لأن جمع الأوصاف الصالحة للعلية وهو المسمى بالتقسيم يوجد في الخارج أولاً، ثم
=

=

يوجد بعده اختبار هذه الأوصاف وإلغاء ما لا يصلح منها للعلية.

ولعل النكتة في مخالفة الظاهر هو أن المثبت للعلية في السبر والتقسيم هو اختبار الأوصاف بإلغاء ما لا يصلح منها للتعليل، فكان هو الأهم، فقدم في اللفظ اعتناءً بشأنه.

مثال السبر والتقسيم: أن يقول الشافعي ولاية الإجبار في النكاح إما أن تكون معللة أو غير معللة وإذا كانت معللة فإما أن تكون العلة البكارة أو الصغر أو غيرهما، لا جائز أن تكون غير معللة ولا أن تكون معللة بغير البكارة والصغر؛ لأن الإجماع قائم على أنها معللة، وأن العلة منحصرة في هذين الوصفين.

ولا يصح أن يكون الصغر هو العلة وإلا لزم أن تكون الصغيرة مجبرة ولو كانت ثيبًا، مع أن الحديث يدل على أن الثيب لا تجبر في النكاح، بل هي أحق بنفسها من وليها، والثيب لفظ يتناول الصغيرة والكبيرة، فتعين أن تكون العلة في الإجبار البكارة.

أو يقول الشافعي: علة حرمة الربا في البر إما أن تكون الطعم أو الكيل أو القوت وكل من القوت والكيل لا يصح أن يكون علة لعدم المناسبة أو للتخلف، فتعين أن تكون العلة الطعم. انظر: نهاية السول للإسنوي [١٢٨/٤ - ١٣٥]. المحصول لفخر الدين الرازي [٣٥٣/٢ - ٣٥٥]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١١١/٤ - ١١٢]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/ ٣٤٨ - ٣٥٠]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢٩٩/٢]. المستصفى لحجة الدين الغزالي [٢٩٥/٢ - ٢٩٦]. تنبيـــه: عبر البيضاوي عن السبر والتقسيم بالتقسيم الحاصر، والتقسيم غير الحاصر، فالتقسيم الحاصر هو جمع الأوصاف التي يظن كونها علة مع التردد بينها بالنفى والإثبات، مثل ولاية الإجبار في النكاح، إما أن تكون معللة أو غير معللة، وإذا كانت معللة، فالعلة إما الصغر وإما البكارة وإما غيرهما إلى آخر ما قلناه في هذا المثال.

والتقسيم غير الحاصر هو جمع الأوصاف التي يظن كونها علة مع عدم الترديد بينها بالنفى والإثبات، مثل علة حرمة التفاضل في البر، إما الطعم أو الكيل أو القوت، والوصفان الأخيران لا يصلحان إما لعدم المناسبة أو للتخلف في بعض الصور، فتعين الطعم أن يكون علة.

ونظرًا لأن التقسيم الحاصر قد ردد فيه بين الأوصاف بالنفى والإثبات وذلك يمنع من تجويز وصف آخر غير ما ذكر في التقسيم، لا يصح أن يعترض عليه بتجويز وصف آخر غير ما ذكر.

ولما كان التقسيم غير الحاصر لم يردد فيه بين الأوصاف بالنفى والإثبات وذلك يجوز معه عقلاً وجود وصف آخر غير المذكور في التقسيم، صح أن يعترض عليه بأن التقسيم غير حاصر لكل الأوصاف فيجوز أن تكون علة الحكم وصفًا آخر كما يصح أن يعترض عليه بأن الحكم يجوز أن يكون غير معلل.

فالتقسيم غير الحاصر يصح أن يوجه إليه اعتراضان:

الأول: لا نسلم أن الحكم معلل بل يجوز أن يكون غير معلل فلا يتم قولكم إما كذا أو كذا.

الثاني: سلمنا أن الحكم معلل ولكن لا نسلم حصر العلة فيما ذكرتم لجواز أن تكون العلة وصفًا آخر غير الأوصاف التي ذكرتم في التقسيم.

=

ويجاب عن الأول بأن الكثير والغالب في الأحكام الشرعية أن تكون معللة كما دل على ذلك الاستقراء والتتبع لأحكام الشرع، فهذا الحكم يلحق بالكثير فيكون معللاً.

ويجاب عن الثاني بأننا بحثنا فلم نجد غير ما ذكر في التقسيم، وهذا مما يغلب على الظن عدم وجود ذلك الغير، والظن كاف في إثبات العلية.

تنبيه: التقسيم غير الحاصر لا يفيد إلا الظن، وهذا لا يكون حجة في العقليات اتفاقًا، أما في الشرعيات فيجرى فيه الخلاف السابق في السبر والتقسيم الظنى.

أما التقسيم الحاصر فقد يفيد القطع إذا كان دليل إلغاء ما عدا الباقى قطعيًا، وحينئذ يكون حجة اتفاقًا في العقليات والشرعيات.

وقد يكون مفيدًا للظن إذا كان دليل الإلغاء ظنيًا، وفي هذه الحالة لا يكون حجة في العقليات، أما في الشرعيات فيأتي فيه الخلاف السابق. انظر: نهاية السول للإسنوي [١٢٨/٤ - ١٣٥]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١١٣/٤ - ١١٥]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/ ٣٥٢ - ٣٥٥].

المسلك السادس: المناسبة

ويعبر عنها بالإخالة لأن المجتهد يخال أي يظن أن الوصف علة. انظر: الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/٣١٢]. وبالمصلحة، وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد، ويسمى استخراجها "تخريج المناط" وهي عمدة كتاب القياس، ومحل غموضه ووضوحه.

ومعنى المناسبة: هي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة، مع السلامة عن القوادح، لا بنص ولا غيره.

والمناسبة في اللغة الملاءمة، والمناسب الملائم.

قال في المحصول: الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين:

الأول: أنه المفضى إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة؛ لأن ما قصد إبقاؤه فإزالته مضرة، وإبقاؤه دفع للمضرة.

ثم هذا التحصيل والإبقاء، قد يكون معلومًا، وقد يكون مظنونًا، وعلى التقديرين، فإما أن يكون دينيًا أو دنيويًا.

والمنفعة عبارة عن اللذة، أو ما يكون طريقًا إليها، والمضرة عبارة عن الألم، أو ما يكون طريقًا إليه، واللذة قيل في حدها: إنها إدراك الملائم، والألم إدراك المنافى.

والصواب عندى أنه لا يجوز تحديدهما؛ لأنهما من أظهر ما يجده الحى من نفسه، ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما، وبينهما وبين غيرهما، وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه.

الثاني: أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، فإنه يقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة في الجمع بينهما في سلك واحد متلائم. انتهى.انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٣١٩/٢ - ٣٢٠].

=

وقد اختلف في تعريفها القائلون بمنع تعليل أفعال الله سبحانه بالأغراض، والقائلون بتعليلها بها.

فالأولون قالوا: إنها الملائم لأفعال العقلاء في العادات، أي ما يكون بحيث يقصد العقلاء تحصيله على مجارى العادة بتحصيل مقصود مخصوص.

والآخرون قالوا: إنها ما تجلب للإنسان نفعًا، أو تدفع عنه ضررًا.

وقيل: هي ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول، كذا قال الدبوسي.

قيل: وعلى هذا فإثباتها على الخصم متعذر؛ لأنه ربما يقول: عقلى لا يتلقى هذا بالقبول، ومن ثم قال الدبوسي: هو حجة للناظر لأنه لا يكابر نفسه لا للمناظر.

قال الغزالي: والحق أنه يمكن إثباته على الجاحد بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط، فإذا أبداه المعلل فلا يلتفت إلى جحده. انتهى.

وهذا صحيح، فإنه لا يلزم المستدل إلا ذلك.

وقال ابن الحاجب: إن المناسب وصف ظاهر منضبط، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة ودفع مفسدة، فإن كان الوصف خفيًا، أو غير منضبط، اعتبر ملازمه، وهو المظنة؛ لأن الغيب لا يعرف الغيب، كالسفر للمشقة، والفعل المقضى عرفًا عليه بالعمد في العمدية.

قال الصفى الهندي: وهو ضعيف؛ لأنه اعتبر في ماهية المناسبة ما هو خارج عنه، وهو اقتران الحكم بالوصف، وهو خارج عن ماهية المناسب، بدليل أنه يقال: المناسبة مع الاقتران دليل العلة، ولو كان الاقتران داخلاً في الماهية لما صح هذا.

وأيضًا فهو غير جامع؛ لأن التعليل بالظاهرة المنضبطة جائز على ما اختاره قائل هذا الحد، والوصفية غير متحققة فيها مع تحقق المناسبة.

وقد احتج إمام الحرمين على إفادتها للعلية بتمسك الصحابة بها، فإنهم يلحقون غير المنصوص بالمنصوص، إذا غلب على ظنهم أنه يضاهيه لمعنى أو يشبهه.

ورد بأنه لم ينقل إلينا أنهم كانوا يتمسكون بكل ظن غالب، فلا يبعد التعبد مع نوع من الظن الغالب، ونحن لا نعلم ذلك النوع.

ثم قال إمام الحرمين: فالأولى الاعتماد على العمومات الدالة على الأمر بالقياس.

❁ ❁ ❁

تقسيم المناسب باعتبار حصول المقصود

واعلم أنه قد يحصل بالمناسب المقصود به من شرع الحكم يقينًا، كمصلحة البيع للحل، أو ظنًا، كمصلحة القصاص لحفظ النفس، وقد يحتملهما على السواء، كحد الخمر، لحفظ العقل؛ لأن الإقدام مساو للإحجام، وقد يكون نفي الحصول أرجح، كنكاح الآيسة لتحصيل التناسل، ويجوز التعليل بجميع هذه الأقسام، وأنكر بعضهم صحة التعليل بالثالث، وبعضهم بالرابع.

قال الصفى الهندي: الأصح يجوز إن كان في آحاد الصور الشاذة، وكان ذلك الوصف في أغلب

=

الصور من الجنس مفضيًا إلى المقصود وإلا فلا.

أما إذا حصل القطع بأن المقصود من شرع الحكم غير ثابت، فقالت الحنفية: يعتبر التعليل به، والأصح لا يعتبر، سواء ما لا تعبد فيه، كلحوق نسب المشرقى بالمغربية وما فيه تعبد، كاستبراء جارية اشتراها بائعها في المجلس.

❁ ❁ ❁

انقسام المناسب إلى حقيقى وإقناعى

والمناسب ينقسم إلى حقيقى وإقناعى.

والحقيقي ينقسم إلى ما هو واقع في محل الضرورة، ومحل الحاجة، ومحل التحسين.

الأول الضروري: وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس، التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مطبقة على حفظها، وهي خمسة:

أحدها: حفظ النفس بشرعية القصاص، فإنه لولا ذلك لتهارج الخلق، واختل نظام المصالح.

ثانيها: حفظ المال بأمرين:

أحدهما: إيجاب الضمان على المتعدى، فإن المال قوام العيش.

وثانيهما: القطع بالسرقة.

ثالثها: حفظ النسل بتحريم الزنا، وإيجاب العقوبة عليه بالحد.

رابعها: حفظ الدين بشرعية القتل بالردة، والقتال للكفار.

خامسها: حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر، فإن العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة، فاختلاله يؤدى إلى مفاسد عظيمة.

واعترض على دعوى اتفاق الشرائع على الخمسة المذكورة بأن الخمر كانت مباحة في الشرائع السابقة وفي صدر الإسلام. ورد بأن المباح منها في تلك الشرائع هو ما لا يبلغ إلى حد السكر المزيل للعقل، فإنه محرم في كل ملة، كذا قال الغزالي.

وحكاه ابن القشيرى عن القفال، ثم نازعه فقال: تواتر الخبر أنها كانت مباحة على الإطلاق، ولم يثبت أن الإباحة كانت إلى حد لا يزيل العقل.

وكذا قال النووي في شرح مسلم، ولفظه: "وأما ما يقوله من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرمًا فباطل، لا أصل له"، انتهى.

قلت: وقد تأملت التوراة والإنجيل، فلم أجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقًا، من غير تقييد بعدم السكر، بل فيهما التصريح بما يتعقب الخمر من السكر، وإباحة ذلك، فلا يتم دعوى اتفاق الملل على التحريم، وهكذا تأملت كتب أنبياء بنى إسرائيل، فلم أجد فيها ما يدل على التقييد أصلاً.

وقد زاد بعض المتأخرين سادسًا، وهو حفظ الأعراض، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدى بالضرورى فهو بالضرورة أولى، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتجاوز عمن جنى على نفسه أو ماله، ولا يكاد أحد أن يتجاوز عمن جنى على عرضه، ولهذا يقول قائلهم:

=

يهـــون علينـــا أن تصـــاب جسومنـــا وتسلـــم أعـــراض لـنـــــا وعقـــــول

قالوا: ويلتحق بالخمسة المذكورة مكمل الضروري، كتحريم قليل المسكر، ووجوب الحد فيه، وتحريم البدعة، والمبالغة في عقوبة المبتدع الداعي إليها، والمبالغة في حفظ النسب، بتحريم النظر، واللمس، والتعزير على ذلك.

القسم الثاني: الحاجي: وهو ما يقع في محل الحاجة، لا محل الضرورة، كالإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن، مع القصور عن تملكها، وامتناع مالكها عن بذلها عارية، وكذلك المساقاة والقراض.

ثم اعلم أن المناسبة قد تكون جلية، فتنتهى إلى القطع، كالضروريات، وقد تكون خفية، كالمعانى المستنبطة لا لدليل إلا مجرد احتمال اعتبار الشرع لها، وقد يختلف التأثير بالنسبة إلى الجلاء والخفاء.

القسم الثالث: التحسيني: وهو قسمان:

الأول: ما هو غير معارض للقواعد، كتحريم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها، حثا على مكارم الأخلاق، كما قال تعالى: ﴿**ويحرم عليهم الخبائث**﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وحمله الشافعي على المستحب، وكما قال ﷺ: "**بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**".

أخرجه الإمام مالك في الموطأ في حسن الخلق بلفظ "**بعثت لأتمم حسن الأخلاق**" [٩٠٤/٢] برقم [٨] مرسلاً، وقال ابن عبدالبر: هو حديث مدنى صحيح متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة وغيره.

ومنه سلب العبد أهلية الشهادة؛ لأنها منصب شريف، والعبد نازل القدر، والجمع بينهما غير ملائم.

وقد استشكل هذا ابن دقيق العيد؛ لأن الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد، وإيصاله إلى مستحقه، ودفع اليد الظالمة عنه من مراتب الضرورة، واعتبار نقصان العبد في الرتبة والمنصب من مراتب التحسين، وترك مرتبة الضرورة رعاية لمرتبة التحسين بعيد جدًا.

وقد ذكر بعض أصحاب الشافعي أنه لا يعلم لمن رد شهادة العبد مستندًا أو وجهًا.

وأما سلب ولايته، فهو في محل الحاجة، إذ ولاية الأطفال تستدعى استغراقًا وفراغًا، والعبد مستغرق بخدمة سيده، فتفويض أمر الطفل إليه فيه إضرارٌ بالطفل، أما الشهادة فتتفق أحيانًا، كالرواية والفتوى.

انقسام المناسب

باعتبار شهادة الشرع وعدمها إلى ثلاثة أقسام:

ثم اعلم أن المنـــاسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له، بالملاءمة والتأثير، وعدمها، إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم أنه ألغاه، أو لا يعلم واحد منهما.

القسم الأول: ما علم اعتبار الشرع له، والمراد بالعلم الرجحان، والمراد بالاعتبار إيراد الحكم

=

على وفقه، لا التنصيص عليه، ولا الإيماء إليه، وإلا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة، وهو المراد بقولهم: شهد له أصل معين.

قال الغزالي في شفاء الغليل: المعنى بشهادة أصل معين للوصف أنه مستنبط منه، من حيث إن الحكم أثبت شرعًا على وفقه.

وله أربعة أحوال: لأنه إما أن يعتبر نوعه في نوعه، أو في جنسه، أو جنسه في نوعه، أو في جنسه.

الحالة الأولى: أن يعتبر نوعه في نوعه، وهو خصوص الوصف في خصوص الحكم، وعمومه في عمومه، كقياس القتل بالمثقل على القتل بالجارح، وفي وجوب القصاص، بجامع كونه قتلاً عمدًا عدوانًا، فإنه قد عرف تأثير خصوص كونه قتلاً عمدًا عدوانًا في خصوص الحكم، وهو وجوب القصاص في النفس في القتل بالمحدد. ومثل هذا أن يقال: إنه إذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم، فالنبيذ يلحق بالخمر؛ لأنه لا تفاوت بين العلتين، وبين الحكمين، وهذا القسم يسمى المناسب الملائم، وهو متفق عليه بين القياسيين.

الحالة الثانية: أن يعتبر نوعه في جنسه، كقياس تقديم الإخوة لأبوين على الإخوة لأب في النكاح على تقديمهم في الإرث، فإن الإخوة من الأب والأم نوع واحد في الصورتين، ولم يعرف تأثيره في التقديم في ولاية النكاح، ولكن عرف تأثيره في جنسه، وهو التقدم عليهم، فيما ثبت لكل واحد منهم عند عدم الأمر، كما في الإرث، وهذا القسم دون ما قبله؛ لأن المقارنة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين أقرب من المقارنة بين نوعين مختلفين.

الحالة الثالثة: أن يعتبر جنسه في نوعه، كقياس إسقاط القضاء عن الحائض، على إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر، بتعليل المشقة، والمشقة جنس، وإسقاط قضاء الصلاة نوع واحد، يستعمل على صنفين، إسقاط قضاء الكل، وإسقاط قضاء البعض، وهذا أولى من الذى قبله؛ لأن الإبهام في العلة أكبر محذورًا من الإبهام في المعلول.

الحالة الرابعة: اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم، وذلك كتعليل كون حد الشرب ثمانين بأنه مظنة القذف، لكونه مظنة الافتراء، فوجب أن يقام مقامه قياسًا على الخلوة، فإنها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقامه، وهذا كالذى قبله.

القسم الثاني: ما علم إلغاء الشرع له، كما قال بعضهم: بوجوب الصوم ابتداء في كفارة الملك الذى واقع في رمضان؛ لأن القصد منها الانزجار، وهو لا ينزجر بالعتق، فهذا وإن كان قياسًا لكن الشرع ألغاه، حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين، فالقول به مخالف للنص فكان باطلاً.

القسم الثالث: ما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه، وهو الذى لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمى بـ"المصالح المرسلة".

وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به، وقال الزركشي: وليس كذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك.

قال الفخر الرازي في المحصول: وبالجملة فالأوصاف إنما يلتفت إليها إذا ظن التفات الشرع إليها، وكل ما كان التفات الشرع إليه أكثر، كان ظن كونه معتبرًا أقوى، وكلما كان الوصف والحكم أخص، كان ظن كون ذلك الوصف معتبرًا في حق ذلك الحكم آكد، فيكون لا محالة مقدمًا على ما يكون أعم منه.

وأما المناسب الذى لا يعلم أن الشارع ألغاه أو اعتبره، فذلك يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفًا مصلحيًا، وإلا فعموم كونه وصفًا مصلحيًا شهود له بالاعتبار، وهذا القسم المسمى بالمصالح المرسلة، انتهى.

قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى: وغير المعتبر هو المرسل، فإن كان غريبًا، أو ثبت إلغاؤه فمردود اتفاقًا، وإن كان ملائمًا فقد صرح الإمام والغزالى بقبوله، وذكر عن مالك والشافعى، والمختار رده، وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية، قطعية، كلية، انتهى.

انقسام المناسب

من حيث التأثير وعدمه والملاءمة وعدمها

القسم الرابع: أن المناسب إما مؤثر، أو غير مؤثر، وغير المؤثر، إما ملائم، أو غير ملائم، وغير الملائم، إما غريب، أو مرسل، أو ملغى.

الصنف الأول: المؤثر: وهو أن يدل النص، أو الإجماع على كونه علة، تدل على تأثير عين الوصف في عين الحكم أو نوعه في نوعه.

الصنف الثاني: الملائم: وهو أن يعتبر الشارع عينه في عين الحكم، بترتيب الحكم على وفق الوصف، لا بنص ولا إجماع، وسمى ملائمًا لكونه موافقًا لما اعتبره الشارع، وهذه المرتبة دون ما قبلها.

الصنف الثالث: الغريب: وهو أن يعتبر عينه في عين الحكم، بترتيب الحكم على وفق الوصف فقط، ولا يعتبر عين الوصف في جنس الحكم، ولا عينه ولا جنسه في جنسه بنص ولا إجماع، كالإسكار في تحريم الخمر، فإنه اعتبر عين الإسكار في عين الحكم، بترتيب التحريم على الإسكار فقط.

ومن أمثلة الغريب: توريث المبتوتة في مرض الموت، إلحاقًا بالقاتل الممنوع من الميراث، تعليلاً بالمعارضة بنقيض القصد، فإن المناسبة ظاهرة، لكن هذا النوع من المصلحة لم يعهد اعتباره في غير هذا الخاص، فكان غريبًا لذلك.

الصنف الرابع: المرسل غير الملائم، وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن الحاجب الاتفاق على رده، وحكاه غيره عن الأكثرين.

الصنف الخامس: الغريب غير الملائم: وهو مردود بالاتفاق. واختلفوا هل تنخرم المناسبة بالمعارضة التي تدل على وجود مفسدة، أو فوت مصلحة تساوى المصلحة، أو ترجح عليها؟ على قولين:

الأول: أنها تنخرم، وإليه ذهب الأكثرون، واختاره الصيدلانى وابن الحاجب؛ لأن دفع المفاسد

=

مقدم على جلب المصالح، ولأن المناسبة أمر عرفى، والمصلحة إذا عارضها ما يساويها لم تعد عند أهل العرف مصلحة.

الثاني: أنها لا تنخرم، واختاره الفخر الرازي في المحصول، والبيضاوى في المنهاج، وهذا الخلاف إنما هو إذا لم تكن المعارضة دالة على انتفاء المصلحة، أما إذا كانت كذلك فهى قادحة بلا خلاف.

تنبيـــه: وتلخيص القول في المناسب كالآتى: أولاً: تعريفه:

اختلف الأصوليون في تعريف المناسب:

أ - فعرفه ابن الحاجب بقوله: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من جلب منفعة أو دفع مضرة.

فالوصف: هو المعنى القائم بالغير، وهو جنس في التعريف يدخل فيه الظاهر والخفى والمنضبط والمضطرب، وما يترتب على شرح الحكم عنده منفعة أو دفع مضرة، وما لا يترتب على ذلك والظاهر: معناه الواضح الذى لا خفاء فيه، وهو قيد أول يخرج به الوصف الخفى مثل الرضا في البيع فلا يعتبر مناسبًا، ولذلك جعل الشارع المناسب فيه هو الإيجاب والقبول لاشتمالهما على الرضا.

والمنضبط: معناه الذى لا يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأمكنة، وهو قيد ثان يخرج به الوصف المضطرب مثل المشقة فلا تعتبر مناسبًا لقصد الصلاة في السفر لاختلافها باعتبار الأشخاص والأزمنة والأمكنة.

فإن الملك المرفه لا يناله من المشقة ما ينال غيره من السوقة، وهي في زمن الصيف أشد منها في زمن الشتاء وفي السهول والوديان أقل منها في الجبال، ولهذا لم ينط الشارع قصر الصلاة بالمشقة، وإنما أناطه بالسفر مدة معينة لانضباطه.

وقوله: يحصل عقلاً، قيد ثالث يخرج به الوصف الطردي، فإن العقل لا يقضى بوجود مصلحة أو دفع مفسدة في شرع الحكم عنده.

وقوله: من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا، قيد رابع يخرج به الوصف الشبهي فإن دفع المفسدة في الوصف الشبهي لم يكن في ترتب الحكم على الوصف بل من ترتب الحكم على لازم الوصف.

و[من] في قوله: من جلب مصلحة، بيان لما في قوله: ما يصلح، ومراده بذلك أن الذى يصلح أن يكون مقصودًا للعقلاء من شرع الحكم إما جلب المصلحة أو دفع المفسدة.

و[أو] في التعريف مانعة خلو فتجوز الجمع بين الأمرين معًا، فإن الحكم قد يترتب عليه منفعة ودفع مضرة في وقت واحد، وجلب المصلحة معناه: سوقها للمكلف وحصولها له. والمصلحة اللذة وما يتبعها، والمضرة الألم وما يستتبعه.

الاعتراض على التعريف: اعترض على تعريف ابن الحاجب للمناسب بأنه غير جامع لكل أفراد المناسب، وذلك لأن الأصوليين قسموا المناسب إلى ظاهر وخفى وإلى منضبط وغير منضبط،

=

ومقتضى هذا التقسيم أن تكون تلك الأقسام داخلة تحت المناسب، والمناسب يشملها مع أن التعريف لا يدخل فيه الوصف الخفى، ولا غير المنضبط فيكون التعريف غير جامع لخروج هذين القسمين عنه.

ويجاب عن ذلك بجوابين:

أحدهما: لا نسلم تقسيم المناسب إلى ظاهر وخفى وإلى منضبط وغير منضبط، فإن الأصوليين إنما ذكروا هذه الأقسام أقسامًا للوصف من حيث هو لا أقساما للوصف المناسب، وبذلك يكون المناسب ليس شاملاً للخفى وغير المنضبط، فيجب خروجهما عن التعريف، وإلا كان التعريف غير مانع.

وثانيهما: نسلم أن المناسب ينقسم إلى هذه الأقسام المذكورة ولكن نقول: إن التعريف ليس للمناسب من حيث هو حتى يكون غير جامع بل هو تعريف لنوع خاص من أنواع المناسب، وهو المناسب الذى يصح أن يكون علة بنفسه وهو خاص بالوصف الظاهر المنضبط.

أما الوصف الخفى أو المضطرب فلا يكون علة بنفسه، وإنما يكون علة بواسطة ما يشتمل عليه، فالرضا في البيع يكون علة بواسطة ما يدل عليه وهو الإيجاب والقبول، والمشقة إنما تكون علة لقصر الصلاة بواسطة ما يشتمل عليها وهو السفر، وبذلك يكون التعريف جامعًا.

تعريف المناسب عند الفخر الرازي: عرف فخر الدين الرازي المناسب عند من يرى أن أحكام الله لا تعلل بالمصالح والحكم بأنه هو الملاءمة لأفعال العقلاء في العادات، ومعنى ذلك أن الوصف لو عرض على العقول تلقته بالقبول والتسليم مثل الإسكار مثلاً، فإنه لو عرض على العقلاء فقيل لهم: إن شرع التحريم عنده يحقق مصلحة هي حفظ العقول، لم ينكروا ذلك.

وعرفه عند من يرى أن أحكام الله تعالى تعلل بذلك بأنه هو الوصف المفضى إلى ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا.

الاعتراض على التعريفين السابقين:

اعترض الشيخ الإسنوي على التعريف الأول من تعريفى الإمام بأنه مباين للمعرف فيكون باطلاً، وبيان ذلك: أن الأصوليين نصوا على أن كلاً من القتل العمد العدوان، والإسكار، والزنا والسرقة وصف مناسب مع أن هذه الأوصاف لا تلائم أفعال العقلاء بل إن العقلاء ينكرونها وبذلك لا يكون التعريف منطبقًا عليها ولا على غيرها مما شابهها ويكون التعريف مباينًا للمعرف.

ويجاب عن ذلك بأن المقصود مع ملاءمة الوصف لأفعال العقلاء ملاءمته بواسطة شرع الحكم عنده لا باعتبار ذاته والأوصاف المذكورة ملائمة لأفعال العقلاء بهذا المعنى، فيكون التعريف منطبقًا عليها ويكون مساويًا للمعرف.

واعترض الإسنوي على التعريف الثاني من التعريفين بأنه غير جامع لأفراد المعرف لأنه لا يشمل القتل العمد العدوان باعتبار أنه مفسدة، والمفسدة لا تجلب مصلحة، ولا تدفع مضرة، ولا يشمل كلا من السرقة والزنا لكونه مفسدة كذلك.

وظاهر أن الاعتراض إنما يوجه إلى التعريف إذا قصد من «ما» في قوله ما يجلب المصدرية. أما

إذا جعلت نكرة موصوفة مرادًا منها الحكم فلا يوجه إلى التعريف، ذلك لأن الأوصاف المذكورة تفضي إلى أحكام. وهذه الأحكام تجلب المنافع وتدفع المفاسد.
ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض عند توجهه على التعريف بالاعتبار الذى أوضحناه بجوابين:
الجواب الأول: لا نسلم أن "ما" مصدرية، بل هي نكرة موصوفة، فإن الكلام محتمل لذلك، وقد عرف أن الأوصاف المذكورة تقضي إلى أحكام تجلب المنافع وتدفع المفاسد فتكون داخلة في التعريف كما هي داخلة في المعرف ويكون التعريف جامعًا.
الجواب الثاني: نسلم أن "ما" مصدرية ونقول إن المقصود من جلب المنفعة أو دفع المفسدة الجلب بواسطة شرعية الأحكام عند الأوصاف لا الجلب الثاني، ولا شك أن الأوصاف المذكورة تجلب للإنسان المنافع أو تدفع عنه المفاسد بواسطة شرع الأحكام عندها فتكون داخلة في التعريف كما هي داخلة في المعرف ويكون التعريف جامعًا.
وإذا عرف المناسب عند كل ممن يرى تعليل الأحكام بالمصالح ومن لا يرى تعليلها بذلك عرفت المناسبة عند كل كذلك، فالمناسبة عند الأولين هي كون الوصف مناسبًا لأفعال العقلاء في العادات.
وعند الآخرين هي كون الوصف مفضيًا إلى ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا.
تعريف المناسب عند البيضاوي:
عرف البيضاوي المناسب بقوله: ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا.
فقوله: "ما" جنس في التعريف والمراد بها الوصف لا الحكم؛ لأن المناسب من قبيل الأوصاف والعلل، لا من قبيل الأحكام.
وقوله: يجلب معناه يسوق لكن لا بذاته، بل بواسطة شرع الحكم عنده والنفع هو اللذة ومقدماتها، والدفع معناه المنع، والضرر، معناه الألم وما يوصل إليه. وقوله: يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا، قيد في التعريف يخرج به الوصف الطردي والوصف الشبهي فإن كلاً منهما لا يجلب شيئًا من ذلك.
مثال المناسب الذى ينطبق عليه هذا التعريف القتل العمد العدوان والإسكار والزنا والسرقة والكفر والردة، فالأول وصف يجلب نفعًا هو حفظ النفوس بشرع القصاص عنده، والثاني يجلب نفعًا كذلك هو حفظ العقول بتحريم المسكر، والثالث يجلب نفعًا هو حفظ الأنساب بشرع الحد على الزنا، والرابع يجلب نفعًا هو حفظ المال بشرع الضمان وقطع اليد، والخامس يجلب نفعًا هو حفظ الدين بشرعية قتال الكفار والمرتدين.
فإن قيل إن البيضاوي مثل للمناسب بحفظ الدين والنفس والمال والعقل والنسب، وهذه نفس المنافع والحكم التي شرعت من أجلها الأحكام وهذه المنافع مجلوبة وليست جالبة، فتمثيله لا يطابق تعريفه للمناسب.
قلنا جوابًا عن ذلك: إن كلام البيضاوي على تقدير مضاف وأصل الكلام كجالب حفظ النفس والدين والعقل والمال والنسب، ولا شك أن الذى يجلب هذه الأمور هي الأوصاف التي بيناها

قبل ذلك وهي القتل العمد العدوان وما معه بواسطة شرع أحكامها عندها وبذلك يكون التمثيل مطابقًا للتعريف.

الاعتراض على التعريف: اعترض الإسنوي على تعريف البيضاوي بأنه مباين للمعرف، وذلك لأنه جعل المناسب هو الجالب للنفع أو الدافع للضرر، فاقتضى كلامه أن المناسب هي الأحكام؛ لأنها هي التي تجلب المنافع وتدفع المفاسد باعتبار مشروعيتها دون الأوصاف، مع أن المناسب من قبيل الأوصاف والعلل باتفاق الأصوليين لا من قبيل الأحكام.

ويجاب عن ذلك بأن "ما" في التعريف مراد منها الوصف كما سبق وليس مرادًا منها الحكم كما فهم المعترض وقد قلنا فيما سبق إن الأوصاف تجلب المنافع وتدفع المفاسد بواسطة شرعية الأحكام عندها لا بواسطة ذاتها وأن الجلب بالواسطة هو المراد للبيضاوى في التعريف وبذلك يندفع الاعتراض.

ثانيًا: متى تكون المناسبة مفيدة للعلية؟

تكون المناسبة مفيدة للعلية إذا اعتبرها الشارع، واعتبار الشارع لها يكون باعتباره الوصف المناسب، واعتبار الشارع للوصف المناسب يكون بواحد من أمور أربعة:

١ - اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم مثل اعتبار الإسكار في الحرمة فإن الشارع لما شرع التحريم عند الإسكار علم أن الإسكار معتبر عنده فكان علة.

فالإسكار نوع من الوصف لأن المندرج تحته أفراد هي إسكار خمر، وإسكار نبيذ، والتحريم نوع من الحكم؛ لأن الذى يدخل تحته تحريم خمر وتحريم نبيذ وتحريم زنا إلخ، وتلك أفراد للتحريم وليست أنواعًا له ضرورة أن التحريم في الجميع واحد والاختلاف إنما هو باعتبار المتعلقات.

٢ - اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم مثل امتزاج النسبين مع التقديم فإن امتزاج النسبين نوع من الوصف لأن الذى يندرج تحته امتزاج نسب زيد وعمر وخالد، وتلك أفراد لا أنواع، ومطلق التقديم جنس لأنه يشمل التقديم في الإرث والتقديم في النكاح والتقديم في تحمل الدية، وكل من هذه الأمور نوع لأنه يدخل تحته أفراد هي تقديم زيد الشقيق وبكر ومحمد الشقيقين.

وقد اعتبر الشارع امتزاج النسبين في مطلق التقديم لأنه شرع التقديم في الإرث عند امتزاج النسبين حيث قدم الأخ الشقيق في الميراث على الأخ للأب، ولا شك أن التقديم في الإرث يحقق مطلق التقديم لأنه خاص والخاص فيه العام وزيادة، وبذلك صح أن يقال إن الشارع قد اعتبر نوع الوصف في جنس الحكم.

٣ - اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم، مثل اعتبار المشقة في سقوط الصلاة، فإن المشقة جنس لأن تحته نوعين هما مشقة السفر ومشقة الحيض باعتبار أن المندرج تحت كل من هذين النوعين أفراد، فمشقة سفر زيد، وبكر وخالد أفراد لمشقة السفر، ومشقة زينب، وفاطمة وسعاد أفراد لمشقة الحيض.

وسقوط الصلاة نوع يندرج تحته سقوط الصلاة عن زيد وهند وخالد وثريا، وهي أفراد لا
=

=

أنواع، والشارع قد اعتبر مطلق المشقة في سقوط الصلاة؛ لأنه شرع سقوط بعض الصلاة عند مشقة السفر، ومشقة السفر نوع مطلق مشقة، والنوع محقق للجنس؛ لأنه خاص والجنس عام والخاص فيه العام وزيادة فالشارع باعتباره مشقة السفر يكون قد اعتبر مطلق المشقة وبذلك يكون جنس الوصف قد اعتبر في نوع الحكم.

٤ - اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم، مثل مطلق مظنة مع مطلق حكم؛ فإن المظنة من حيث تشمل مظنة الوطء كالخلوة بالأجنبية ومظنة القذف كشرب الخمر فإن من شرب سكر ومن سكر هذى ومن هذى افترى فكان الشرب مظنة الكذب والافتراء.

والشارع قد اعتبر مطلق المظنة في مطلق الحكم؛ لأنه شرع التحريم عند مظنة الوطء، حيث حرم الخلوة بالأجنبية، ولا شك أن مظنة الوطء تحقق مطلق مظنة؛ لأن الخاص يحقق العام كما أن تحريم الخلوة يحقق مطلق الحكم؛ لأنه خاص ومطلق الحكم عام.

وبذلك يكون الشارع عندما اعتبر التحريم عند الخلوة، كأنه اعتبر مطلق الحكم عند مطلق المظنة، ولهذا اعتبر ذلك من النوع الرابع، وهو اعتبار الجنس في الجنس.

ثالثًا: لم كانت المناسبة مفيدة للعلية عند اعتبار الشارع لها؟

وإنما كانت المناسبة مفيدة للعلية عند اعتبار الشارع لها؛ لأنه ثبت بالاستقراء والتتبع لأحكام الشارع أن كل حكم لا يخلو عن مصلحة ترجع إلى العبد أو مفسدة تدفع عنه، إما تفضلاً منه سبحانه، كما هو مذهب الأشاعرة، وإما وجوبًا عليه كما تقول المعتزلة.

فالوصف عند مناسبته للحكم وعدم وجود ما يصلح للعلية غيره، يغلب على ظن المجتهد أن يكون علة، وإلا لزم أن يخلو الحكم ما دل عليه الاستقراء.

وإذا حصل الظن بأن الوصف المناسب علة للحكم كانت المناسبة مفيدة للعلية ظنًا، ولهذا اعتبرت طريقًا من الطرق المثبتة للعلية.

رابعًا: تقسيمات للمناسب:

ينقسم المناسب من حيث الإلغاء والاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

١ - ما علم اعتبار الشارع له، مثل الإسكار، والزنا، والقتل العمد العدوان، والسرقة، وهذا القسم متفق على صحة التعليل به.

٢ - ما علم إلغاء الشارع له، وهذا التقسيم متفق على عدم جواز التعليل به، مثل القدرة على عتق الرقبة في كفارة الصوم وعدم التضرر بذلك فإنه لا يصح أن يكون علة لإيجاب صوم الشهرين المتتابعين بخصوصه على من لم يتضرر بالعتق لأن الشارع لما أوجب عتق الرقبة ابتداء على الأعرابي الذى جامع في نهار رمضان من غير أن ينظر إلى كونه قادرًا على العتق ولا يتضرر به أو يتضرر بذلك فكأنه ألغى عدم التضرر من العتق.

ومن هنا أنكر العلماء على يحيى بن يحيى تلميذ الإمام مالك فتواه بعض ملوك المغاربة وقد جامع في نهار رمضان بأنه يجب عليه صوم شهرين متتابعين بخصوصه ولا يجزؤه في الكفارة سواه لأنه رأى أن المقصود من الكفارة الردع والزجر، والملك لا ينزجر بغير الصوم.

=

=

٣ - ما لم يعلم إلغاؤه ولا اعتباره ويسمى بالمناسب المرسل إرساله وإطلاقه عن الإلغاء والاعتبار، وهذا القسم نختلف في جواز التعليل به، فمالك رحمه الله والغزالى يقولان بجواز التعليل به، والجمهور لا يجوزون التعليل به وسيأتي الكلام عليه مفصلاً في الكتاب الخامس في الأدلة المختلف فيها.

مما تقدم يعلم أن المناسب المرسل، هو ما لم يعلم عن الشارع اعتباره كما لم يعلم عنه إلغاؤه، وهذا هو المختار في تعريفه لأنه يتفق ومذهب الإمام مالك فيه.

لكن ابن الحاجب عرف المناسب المرسل بأنه ما لم يعلم عن الشارع اعتباره فقط سواء علم عنه إلغاؤه أو لم يعلم عنه إلغاء ولا اعتبار.

وهذا التعريف غير صحيح لأنه يقضى بأن مالكًا رضي الله عنه يجوز التعليل بما علم عن الشارع إلغاؤه مع أن هذا متفق على عدم صحة التعليل به.

تقسيم المناسب الذى علم اعتباره:

ينقسم المناسب الذى علم اعتبار الشارع له، تقسيمات متعددة:

فينقسم أولاً من حيث زوال المناسبة وعدم زوالها إلى حقيقى وإقناعى.

فالمناسب الحقيقى هو ما لا تزول مناسبته بعد التأمل فيه مثل الإسكار، والقتل العمد العدوان، فالإسكار مناسب للتحريم من حيث إنه يترتب على تحريم المسكر حفظ العقول ولا تزول مناسبته لذلك بعد البحث والتأمل، وكذلك القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لأنه يترتب على وجوب القصاص عنده حفظ النفوس، ولا تزول مناسبته مهما بذلنا من جهد وتفكير.

والمناسب الإقناعى هو ما تزول مناسبته بعد البحث والتأمل فيه، مثل تعليل الشافعي رضي الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بنجاستهما، فالنجاسة وصف يناسب التحريم، باعتبار الظاهر من حيث إن نجاسة الشيء تقتضى إذلاله وتحقيره، وبعد النفوس عنه، وتحريم بيع النجس يحقق هذا المعنى لأنه يجعل النجس غير متداول بين الناس، وفي ذلك تحقير له، لكن بعد التأمل تزول تلك المناسبة لأن الشارع اعتبر النجاسة في عدم صحة الصلاة بالنجس لا في عدم صحة بيع النجس.

وبذلك تكون النجاسة مناسبًا إقناعيًا فيصح للمجتهد الاستناد إليه في الحكم، وليس مناسبًا حقيقيًا فلا يكون حجة على الغير.

تقسيم المناسب الحقيقى:

ينقسم المناسب الحقيقى باعتبار المصلحة المترتبة عليه إلى دنيوي وأخروى.

فالحقيقى الدنيوى هو ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا بحيث يكون كل منهما متعلقًا بالدنيا، مثل السرقة والزنا فإن المنفعة المترتبة على شرع الحكم عندهما وهي حفظ النفس وحفظ المال متعلقة بالحياة الدنيا.

والحقيقى الأخروى هو ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا بحيث يكون كل منهما متعلقًا بالآخرة مثل تزكية النفس وطهارتها فإنه مناسب لشرع العبادات من صوم وحج وصلاة

=

والعبادات منافعها أخروية وهي الثواب ومنع العقاب.

تقسيم المناسب الدنيوى:

ينقسم المناسب الحقيقى الدنيوى من حيث المنفعة إلى ثلاثة أقسام:

١ - مناسب دنيوي ضروري، وهو ما كانت منفعته الدنيوية ضرورية بحيث يترتب عليها حفظ ضرورة من الضرورات الخمس، والضرورات هي حفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ العقل، وحفظ الدين، وحفظ النسب.

فالقتل العمد العدوان مناسب دنيوي ضروري لأنه يحفظ النفس بشرعية القصاص عنده، والكفر والردة مناسب دنيوي ضروري كذلك لأنه يحفظ الدين بشرعية قتال الكفار والمرتدين، وأخذ المال ظلمًا مناسب دنيوي ضروري لأنه يحفظ المال بشرعية الضمان عنده، وكذلك الإسكار مناسب دنيوي ضروري لأنه يحفظ العقل بتحريم المسكر، والزنا مناسب دنيوي ضروري كذلك لأنه يحفظ الأنساب بشرعية الحد على الزاني.

٢ - مناسب دنيوي مصلحى، وهو ما كانت منفعته الدنيوية دافعة للحاجة من غير أن تصل إلى حد الضرورة، مثل الصغر، فإنه مناسب لوجوب الولاية على نكاح الصغيرة من حيث إنه يترتب على شرع الحكم عنده منفعة هي الحاجة إلى الكفء، ولكن تلك المنفعة ليست ضرورية لأنه لا يندفع بها واحد من الأمور الخمسة السابقة، والحاجة تدعو إلى تزويج الصغيرة من الكفء خوفًا من أن يذهب فلا يعوض عند البلوغ، فلذلك كان الصغر مناسبًا مصلحيًا.

٣ - مناسب دنيوي تحسينى، وهو ما كانت المنفعة المترتبة عليه في الدنيا غير ضرورية ولا تدعو إليها الحاجة ولكن يقصد بها المحافظة على مكارم الأخلاق، مثل القذارة فإنها وصف مناسب لتحريم القاذورات لنفرة النفوس منها وعدم قبولها إياها، ولكن المنفعة المترتبة على ذلك وهي حث الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات ليست ضرورية ولا تدعو إليها الحاجة، فلذلك كانت القذارة مناسبًا تحسينيًا.

وينقسم المناسب المعتبر ثانيًا إلى مؤثر، وغريب، وملائم.

فالمؤثر عند الآمدي وابن الحاجب: ما اعتبر نوعه في نوع الحكم بنص أو إجماع.

وعند البيضاوي: ما اعتبر جنسه في نوع الحكم من غير أن ينضم إلى ذلك اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس، مثل اعتبار المشقة في سقوط الصلاة.

أما الإمام الرازي فقد عرف المؤثر في كتابه المحصول بأنه: ما اعتبر نوعه في جنس الحكم مثل امتزاج النسبين في التقديم.

ولذلك قال الإسنوي: إن البيضاوي قد التبس عليه الأمر في تعريفه للمؤثر لأنه يخالف أصله الذى أخذ عنه.

أما الملائم فقد عرفه الآمدي والبيضاوى بأنه ما اعتبر فيه جنس الوصف مع جنس الحكم وانضم إلى ذلك اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم، مثل القتل العمد العدوان، فإن جنسه وهو الجناية قد اعتبره الشارع في جنس الحكم الذى هو العقوبة حيث شرع العقوبة عند الجناية، كما أن الشارع

قد اعتبر القتل العمد العدوان بخصوصه في نوع الحكم لأنه شرع وجوب القصاص عنده، فكل من الجنس والنوع والحكم والوصف معتبر ولهذا كان القتل العمد العدوان وصفًا ملائمًا.

أما ابن الحاجب فقد عرف الملائم بأنه ما اعتبر نوعه في نوع الحكم من غير نص ولا إجماع مع انضمام واحد من أمور ثلاثة إليه، وهي اعتبار الجنس في الجنس، أو الجنس في النوع أو النوع في الجنس.

وأما الغريب فهو ما اعتبر نوعه في نوع الحكم فقط من غير أن ينضم إليه شيء، وسمي غريبًا لتفرده وعدم وجود ما يشهد له بالاعتبار مثل الطعم فإنه وصف مناسب لتحريم الربا وقد اعتبره الشارع لأنه حرم التفاضل في المطعومات ولكن لم ينضم إليه اعتبار جنس في نوع ولا نوع في جنس فلذلك كان غريبًا.

خامسًا: هل تبطل مناسبة الوصف بالمفسدة الراجحة؟

اتفق الأصوليون على أن الوصف المناسب للحكم إذا كان شرع الحكم عنده يوجب مفسدة مرجوحة لا تبطل مناسبته بذلك ويصح التعليل به لأنه لا عبرة بالمرجوح مع وجود الراجح.

واختلفوا إذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة أو كانت المفسدة راجحة عليها، فقال ابن الحاجب: تبطل المناسبة بذلك، ولا يقال للوصف حينئذ إنه مناسب.

ووجهته في ذلك أن ترجح المفسدة على المصلحة يجعل المصلحة لا قيمة لها فكأنها غير موجودة لأن المرجوح لا اعتبار له مع وجود الراجح وبذلك لا يكون الوصف مناسبًا لعدم اشتماله على المصلحة.

كما أن المفسدة إذا كانت مساوية للمصلحة لا يصح أن يكون الوصف مناسبًا وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح وهو باطل.

وقال الإمام الرازي وجماعة منهم البيضاوي: إن المفسدة لا تبطل المناسبة سواء كانت مساوية أو راجحة، والوصف يسمى مناسبًا، ولكن الحكم لا يشرع عند الوصف المذكور.

ووجهتهم في ذلك أن النفع وإن كان قليلاً يسمى نفعًا لوجود الحقيقة فيه، فالمفسدة وإن كانت راجحة لا تجعل النفع ضررًا؛ لأن قلب الحقائق لا يكون بالاعتبار وإنما يكون بذهاب الحقيقة بذهاب أجزائها كلها، وما دام النفع باقيًا، فالحقيقة لا تزال موجودة، وعلى ذلك فالوصف المشتمل على المناسبة وإن كانت مرجوحة يسمى مناسبًا ولا تبطل المناسبة بذلك.

وهذا الخلاف لا ثمرة له ما دام الكل متفقًا على أن الحكم لا يشرع عند وجود المفسدة الراجحة أو المساوية فهو خلاف في اللفظ والتسمية فقط.

وهذا ما أردناه ملخصًا من مباحث المناسب انظرها في: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي [٣/٣٨٨ - ٤٢٣]. المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٣١٩ - ٣٤٤]. نهاية السول للإسنوي [٤/٧٦ - ١٠٥]. المختصر في أصول الفقه لابن اللحام [ص/١٤٨ - ١٤٩]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢/٣٠٠ - ٣٠١]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [٤/٨٥ - ١٠٠]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/٣١١ - ٣٢٥]. المستصفى لحجة الدين الغزالي [٢/

٢٩٦ - ٣٠٦].

المسلك السابع: الشبه

ويسميه بعض الفقهاء: الاستدلال بالشيء على مثله، وهو عام أريد به خاص، إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس؛ لأن كل قياس لا بدّ فيه من كون الفرع شبيهاً بالأصل، بجامع بينهما، وهو من أهم ما يجب الاعتناء به. قال الإبياري: لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض منه، وقد اختلفوا في تعريفه، فقال إمام الحرمين الجويني: لا يمكن تحديده، وقال غيره: يمكن تحديده، فقيل: هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين، كقول الشافعي في النية في الوضوء والتيمم: طهارتان فأنى تفترقان؟ كذا قال الخوارزمى في الكافي.

قال في المحصول: ذكروا في تعريفه وجهين:

الأول: ما قاله القاضي أبو بكر، وهو أن الوصف إما أن يكون مناسبًا للحكم بذاته، وإما لا يناسبه بذاته، لكنه يكون مستلزمًا لما يناسبه بذاته، وإما أن لا يناسبه بذاته، ولا يستلزم ما يناسبه بذاته.

فالأول: هو الوصف المناسب.

والثاني: الشبه. والثالث: الطرد.

الثاني: الوصف الذى لا يناسب الحكم، إما أن يكون قد عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، وإما أن لا يكون كذلك، والأول هو الشبه؛ لأنه من حيث هو غير مناسب يظن أنه غير معتبر في حق ذلك الحكم، ومن حيث عُلِمَ تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع أن سائر الأوصاف ليس كذلك يكون ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناده إلى غيره، انتهى.انظر: المحصول للرازي [٢/٣٤٤ - ٣٤٥].

وحكى الإبياري في شرح البرهان عن القاضي: أنه ما يوهم الاشتمال على وصف مخيل، ثم قال: وفيه نظر، من جهة أن الخصم قد ينازع في إيهام الاشتمال على مخيل، إما حقًا أو عنادًا، ولا يمكن التقرير عليه.

قال الزركشي: والذى في مختصر التقريب من كلام القاضي: أن قياس الشبه هو إلحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه للأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرد بها الأصل علة حكم الأصل.

وقيل: الشبه: هو الذى لا يكون مناسبًا للحكم، ولكن عرف اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب.

واختلف في الفرق بينه وبين الطرد، فقيل: إن الشبه بينهما بوصف يوهم المناسبة، كما تقدم، والطرد: الجمع بينهما بمجرد الطرد، وهو السلامة عن النقض ونحوه.

وقال الغزالي في المستصفى: الشبه لا بدّ أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم؛ وإن لم يناسب الحكم، نعم ونصه: فإن إنضاف إلى الاطراد زيادة ولم ينته إلى درجة المناسب

=

والمؤثر سمي شبهًا، وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يناسب نفس الحكم. انظر: المستصفى لحجة الدين [٢/٣١٠]. قال: وإن لم يريدوا بقياس الشبه هذا، فلا أدرى ما أرادوا به، وربما فصلوه عن الطرد المحض. نعم، ونصه: فإذا كان معنى التشبيه الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم، بخلاف قياس العلة فإنه جمع بما هو علة الحكم فإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس فلست أدرى ما الذى أرادوا، وبم فصلوه عن الطرد المحض.

انظر: المستصفى للغزالي [٢/٣١١]

والحاصل: أن الشبهي والطردي يجتمعان في عدم الظهور في المناسب، ويتخالفان في أن الطردي عهد من الشارع عدم الالتفات إليه، وسمى شبهًا؛ لأنه باعتبار عدم الوقوف على المناسبة يجزم المجتهد بعدم مناسبته، ومن حيث اعتبار الشرع له في بعض الصور يشبه المناسب، فهو بين المناسب والطردي.

وفرق إمام الحرمين بين الشبه والطرد، بأن الطرد، نسبة ثبوت الحكم إليه ونفيه على السواء، والشبه نسبة الثبوت إليه مترجحة على نسبة النفى، فافترقا.

قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى: ويتميز، يعني الشبه عن الطردي، بأن وجوده كالعدم، وعن المناسب الذاتى بأن مناسبته عقلية، وإن لم يرد الشرع به كالإسكار في التحريم.

مثاله: طهارة تراد للصلاة، فيتعين الماء، كطهارة الحدث، فالمناسبة غير ظاهرة، واعتبارها في مس المصحف والصلاة يوهم المناسبة، انتهى.



الخلاف في حجية الشبه

واختلفوا في كونه حجة أم لا على مذاهب:

الأول: أنه حجة، وإليه ذهب الأكثرون.

الثاني: أنه ليس بحجة، قال ابن السمعاني: وبه قال أكثر الحنفية، وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، والأستاذ أبو منصور وأبو إسحاق المروزى، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو بكر الصيرفى، والقاضي أبو الطيب الطبري.

الثالث: اعتباره في الأشباه الراجعة إلى الصورة.

الرابع: اعتباره فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم، بأن يظن أنه مستلزم لعلة الحكم، فمتى كان كذلك صح القياس، سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى، وإليه ذهب الفخر الرازي، وحكاه القاضي في التقريب عن ابن سريج.

الخامس: إن تمسك به المجتهد كان حجة في حقه، إن حصلت غلبة الظن، وإلا فلا، وأما المناظر فيقبل منه مطلقًا. هذا ما اختاره الغزالي في المستصفى.

وقد احتج القائلون بأنه حجة، بأنه يفيد غلبة الظن، فوجب العمل به.

واحتج القائلون بأنه ليس بحجة بوجهين:

=

=

الأول: أن الوصف الذى سيتموه شبهًا إن كان مناسبًا فهو معتبر بالاتفاق، وإن كان غير مناسب فهو الطرد المردود بالاتفاق.

الثاني: أن المعتمد في إثبات القياس على عمل الصحابة، ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه.

وأجيب عن الأول: بأنا لا نسلم أن الوصف إذا لم يكن مناسبًا كان مردودًا بالاتفاق، بل ما لا يكون مناسبًا إن كان مستلزمًا للمناسب، أو عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، فهو غير مردود.

وعن الثاني: بأنا نعول في إثبات هذا النوع من القياس على عموم قوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾ [الحشر: ٢] على ما ذكرنا أنه يجب العمل بالظن.

ويجاب عن هذين الجوابين: أنا لا نسلم أن ما كان مستلزمًا للمناسب كالمناسب، ولا يحصل به الظن بحال، ولا تدل عليه الآية بوجه من وجوه الدلالة، كما سبق تقريره في أول مباحث القياس.

تنبيـــه: وتلخيص القول في الشبه: اعلم أن الشبه عند الأصوليين يطلق بإطلاقين:

أحدهما: الطريق المثبت لكون الوصف علة، وثانيهما: الوصف الذى ثبتت عليته بهذا الطريق. وقد اختلف الأصوليون في تعريف الشبه بالإطلاق الثاني، ونشأ عن ذلك اختلافهم في الشبه بالإطلاق الأول.

فعرفه بعضهم بأنه الوصف الذى لم تظهر مناسبته بعد البحث التام ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام، مثل الطهارة بالنسبة لتعين الماء في إزالة النجاسة، فإنها وصف لم تظهر مناسبته لتعين الماء ولكن عهد عن الشارع اعتبار الطهارة بالماء في الوضوء، ومس المصحف والطواف والصلاة.

ولذلك قاس الشافعي إزالة النجاسة على طهارة الحدث بجامع الطهارة في كل منهما وأثبت تعين الماء في إزالة النجاسة كتعينه في طهارة الحدث.

ووجه تسمية الوصف بالشبه على هذا التعريف أن له شبهًا تظهر بالوصف المناسب من حيث التفات الشارع إليه في بعض الأحكام وشبها بالوصف الطردي من حيث إن مناسبته للحكم لم تظهر بعد البحث والتأمل.

وبناء على هذا التعريف يكون الشبه بمعنى الطريق هو كون الوصف لم تظهر مناسبته للحكم بعد البحث والتأمل ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام.

وقال القاضي أبو بكر: الوصف الشبهي هو الوصف المقارن للحكم الذى لا مناسبة فيه باعتبار ذاته ولكن بواسطة ما اشتمل عليه مثل الطهارة بالنسبة لاشتراط النية في التيمم، فإن الطهارة لا مناسبة بينها وبين اشتراط النية باعتبار ذاتها وإلا لوجبت النية في كل طهارة، مع أنها لم تجب في إزالة النجاسة، ولكن الطهارة باعتبار استمالها على العبادة تكون مناسبة للنية لأنها هي التي تميز بعض العبادات عن بعض.

ونظرًا لاعتبار الطهارة أمكن قياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة ليثبت في الوضوء وجوب

=

=

النية كما ثبت وجوبها في التيمم.

وبناء على تعريف الوصف الشبهي بالتعريف المذكور، يكون الشبه بمعنى الطريق عند الباقلاني، هو كون الوصف مقارنًا للحكم ولا مناسبة له باعتبار ذاته بل باعتبار ما اشتمل عليه.

ويكون الوصف الطردي عنده هو الوصف المقارن للحكم الذى لا مناسبة له باعتبار ذاته، ولا باعتبار ما اشتمل عليه، مثل تعليل المالكية طهارة الماء المستعمل بكونه مانعًا تبنى على جنسه القنطرة فيكون طاهرًا كالماء المطلق، فإن كونه مانعًا تبنى على جنسه القنطر، لا مناسبة بينه وبين الطهارة لا بالذات ولا بالتبع فهو طردي لذلك.

وقال فريق ثالث: الوصف الشبهي هو الوصف الذى اعتبر الشارع جنسه القريب في جنس الحكم القريب مع كونه لم تظهر مناسبته للحكم مثل إيجاب المهر للزوجة بالخلوة، فإن الخلوة لا مناسبة بينها وبين إيجاب المهر، إذ المهر جعل في مقابلة الوطء ولكن الشارع اعتبر جنس الوصف وهو المظنة في جنس الإيجاب وهو مطلق الحكم فإنه حرم الخلوة بالأجنبية لكونها مظنة الوطء.

ومظنة الوطء تحقق مطلق مظنة، كما أن التحريم يحقق مطلق الحكم؛ لأن كلاً منهما خاص، والخاص يحقق العام.

وبناء على التعريف يكون الشبه بمعنى الطريق، كون الوصف قد اعتبر جنسه القريب في جنس الحكم القريب مع أن الوصف لا مناسبة فيه للحكم.

ويكون الوصف الطردي هو الوصف الذى لم يعلم اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب.

وقد اختلف الأصوليون في إثبات العلية بطريق الشبه، فذهب جماعة منهم إلى أن العلية تثبت به من غير انضمام شيء آخر إليه وهو المختار للبيضاوى.

وقال أبو بكر الباقلاني: لا تثبت العلية بطريق الشبه وحده، بل لا بدّ من أن ينضم إليه نص أو إجماع أو مناسبة.

الأدلة: استدل أصحاب المذهب الأول، بأن الشبه يفيد ظن العلية، وكل ما كان مفيدًا لظن العلية كان مثبتًا للعلية، فالشبه مثبت لعلية الوصف وهو المدعى.

دليل الصغرى: أن الشبه بالتعريف الأول قد اعتبره الشارع في بعض الأحكام، وهذا يوجب عند المجتهد ظنًا بكونه علة؛ لأن فرض المسألة أنه لم يوجد ما يصلح للعلية سواه، فلو لم يكن علة لخلا الحكم عن العلة فيخلو عن المصلحة، وذلك خلاف ما دل عليه الاستقراء.

وكذلك الشبه على تعريف الباقلاني، يفيد ظن العلية عند المجتهد، باعتبار ما اشتمل عليه، وهو كذلك مفيد لظن العلية على التعريف الأخير من حيث إن الشارع لما اعتبر جنسه القريب في جنس الحكم القريب، كان إسناد الحكم إلى هذا الوصف الذى اعتبر جنسه أقوى من إسناده إلى غيره مما لم يعتبر أصلاً.

دليل الكبرى أن العمل بالظن واجب بالإجماع.

واستدل أبو بكر الباقلاني: بأن الوصف الشبهي ليس بمناسب وما ليس بمناسب لا يعلل به اتفاقًا،

=

=

فالوصف الشبهي لا يكون علة، وما دام الوصف الشبهي لا يكون علة، فالشبه لا يكون مثبتًا للعلية، وهو المطلوب.

نوقش هذا الدليل بأنه إن كان مرادك أن الوصف الشبهي لا مناسبة فيه باعتبار ذاته فصغرى الدليل مسلمة، والكبرى ممنوعة؛ لأن الذى لا يعلل به اتفاقًا هو الوصف الذى لا مناسبة فيه أصلاً لا باعتبار ذاته ولا باعتبار ما اشتمل عليه والوصف الشبهي فيه مناسبة بالتبع فليس داخلاً في الكبرى.

وإن كان مرادك أن الوصف الشبهي لا مناسبة فيه أصلاً لا بالذات ولا بالتبع فالصغرى ممنوعة، والكبرى مسلمة، وبالجملة فالدليل غير صحيح لأن إحدى المقدمتين فيه غير مسلمة فلا يثبت به المدعى. انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي [٤٢٣/٣ - ٤٣٤]. المحصول لفخر الدين الرازي [٣٤٤/٢ - ٣٤٦]. المستصفى لحجة الدين الغزالي [٣١٠/٢ - ٣١٨]. نهاية السول للإسنوي [١٠٥/٤ - ١١١]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٣٠١/٢ - ٣٠٢]. المختصر في أصول الفقه لابن اللحام [ص/١٤٩]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٠٠/٤ - ١٠٣]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/٣٢٦ - ٣٣٩].

❁ ❁ ❁

المسلك الثامن: الطـــــرد

قال في المحصول: والمراد منه: الوصف الذى لم يكن مناسبًا، ولا مستلزمًا للمناسب، إذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، وهذا المراد من الاطراد والجريان، وهو قول كثير من قدماء فقهائنا، ومنهم من بالغ، فقال: مهما رأينا الحكم حاصلاً مع الوصف في صورة واحدة؛ يحصل ظن العِلّيّة.

احتجوا على التفسير الأول بوجهين:

أحدهما: أن استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب يلحق بالغالب، فإذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنًا للحكم، ثم رأينا الوصف حاصلاً في الفرع، وجب أن يستدل به على ثبوت الحكم إلحاقًا لتلك الصورة بسائر الصور.

وثانيهما: إذا رأينا فرس القاضي واقفًا على باب الأمير، غلب على ظننا كون القاضي في دار الأمير، وما ذاك إلا لأن مقارنتهما في سائر الصور أفاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة.

واحتج المخالف بأمرين:

أولهما: أن الاطراد: عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم، وهذا لا يثبت إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفرع، فإذا أثبتم ثبوت الحكم في الفرع بكون ذلك الوصف علة، وأثبتم عليته بكونه مطردًا، لزم الدور وهو باطل.

وثانيهما: أن الحد مع المحدود، والجوهر مع العرض، وذات الله مع صفاته حصلت المقارنة فيها مع عدم العلية.

والجواب عن الأول: أنا لانستدل بالمصاحبة في كل الصور على العلية حتى يلزم الدور بل

=

=

نستدل بالمصاحبة في كل صورة غير الفرع على العلية، وحينئذ لا يلزم الدور.

وعن الثاني: أن غاية كلامكم حصول الطرد في بعض الصور، منفكا عن العلية، وهذا لا يقدح في دلالته على العلية ظاهرًا، كما أن الغيم الرطب دليل المطر، ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدح في كونه دليلاً.

وأيضًا: المناسبة، والدوران، والتأثير والإيماء قد ينفك كل واحد منها عن العلية، ولم يكن ذلك قدحًا في كونها دليلاً على العلية ظاهرًا، فكذا هاهنا، انتهى. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٣٥٥ - ٣٥٦].

وقد جعل بعض أهل الأصول الطرد والدوران شيئًا واحدًا، وليس كذلك، فإن الفرق بين الطرد والدوران أن الطرد عبارة عن المقارنة في الوجود دون العدم، والدوران عبارة عن المقارنة وجودًا وعدمًا.

والتفسير الأول للطرد المذكور في المحصول، قال الهندي: هو قول الأكثرين.

وقد اختلفوا في كون الطرد حجة: فذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة مطلقًا.

وذهب آخرون إلى أنه حجة مطلقًا.

وذهب بعض أهل الأصول إلى التفصيل، فقال: هو حجة على التفسير الأول دون الثاني.

ومن القائلين بالمذهب الأول جمهور الفقهاء والمتكلمين، كما نقله القاضي عنهم.

قال القاضي حسين: لا يجوز أن يدان الله به، واختار الرازي والبيضاوى أنه حجة، وحكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة عن الصيرافى. قال الكرخي: هو مقبول جدلاً، ولا يسوغ التعويل عليه عملاً، ولا الفتوى به.

قال القاضي أبو الطيب الطبري: ذهب بعض متأخرى أصحابنا إلى أنه يدل على صحة العلية، واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة بالعراق، فصاروا يطردون الأوصاف على مذاهبهم، ويقولون إنها قد صحت، كقولهم في مس الذكر مس آلة الحدث، فلا ينتقض الوضوء بلمسه؛ لأنه طويل مشقوق، فأشبه البوق، وفي السعى بين الصفا والمروة: إنه سعى بين جبلين، فلا يكون ركنًا، كالسعى بين جبلين بنيسابور، ولا يشك عاقل أن هذا سخف. قال ابن السمعاني: وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلاً على صحة العلية حشوية أهل القياس. قال: ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء.

تنبيـــه: وتلخيص الكلام في الطرد: الطرد: مصدر بمعنى الاطراد، ومعناه وجود الحكم مع وجود الوصف الذى لا مناسبة بينه وبين الحكم لا بالذات ولا بالتبع في جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها.

والوصف الثابت بهذا الطريق يسمى بالوصف الطردي، ويعرف بأنه وصف مقارن للحكم ولا مناسبة بينه وبين الحكم لا بالذات ولا بالتبع.

مثاله قول الشافعي: الخل مائع لا تبنى على جنسه القنطرة فلا تزال به النجاسة كالدهن.

فكون الدهن مائعًا لا تبنى على جنسه القنطرة، لا مناسبة بينه وبين عدم إزالة النجاسة به وإنما هو

=

=

وصف طردي وجد عدم إزالة النجاسة به عنده.

وقد اختلف الأصوليون في كون الطرد مفيدًا للعلية، فذهب أكثرهم ومنهم الآمدي وابن الحاجب إلى أنه لا يفيدها ولا يكون حجة.

ووجهتهم في ذلك أن الطرد معناه: وجود الحكم مع وجود الوصف، وهذا معناه سلامة الوصف عن النقض، وسلامة الوصف عن النقض وحده لا يوجب كونه علة، لأن السلامة من مانع واحد لا تستلزم السلامة من كل الموانع لجواز أن يوجد مانع آخر.

وذهب جماعة منهم الرازي والبيضاوى إلى أنه مفيد للعلية ويحتج به فيها.

ووجهتهم في ذلك: أن وجود الحكم مع الوصف في جميع الصور ما عدا صورة النزاع مما يغلب على الظن أن يكون الوصف علة؛ لأن فرض المسألة أنه لم يوجد للحكم علة غيره، فلو لم يجعل هذا الوصف علة للحكم لخلا الحكم عن العلة، فيخلو عن المصلحة وهذا خلاف ما ثبت بالاستقراء من أن كل حكم لا يخلو عن مصلحة.

وحيث ثبتت عليته في غير المتنازع فيه ثبتت العلية في المتنازع فيه كذلك إلحاقًا بالكثير الغالب، فيكون الظن مفيدًا للعلية، وهو المدعى. وذهب فريق ثالث إلى أن وجود الحكم مع الوصف ولو في صورة واحدة غير الصورة المتنازع فيها يفيد العلية ويكون حجة يجب العمل بمقتضاه.

ووجهته في ذلك أن وجود الحكم مع الوصف في تلك الصورة مما يغلب على الظن أن يكون الوصف علة؛ لأنه لا علة للحكم سواه، فلو لم يجعل هذا الوصف علة لخلا الحكم عن المصلحة وهو باطل.

ويرد ذلك بأن ظن العلية لا يحصل من وجود الوصف مع الحكم في صورة واحدة، وإنما يحصل بواسطة التكرار، وذلك إنما يكون بحصوله في صور متعددة غير الصورة المتنازع فيها، وعند انتفاء الظن بالعلية تنتفى العلية، ولا يكون الطرد مفيدًا للعلية فيما ذكر. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٣٥٥ - ٣٥٨]. المستصفى لحجة الدين الغزالي [٢/٣٠٧ - ٣٠٩]. نهاية السول للإسنوي [٤/١٣٥ - ١٣٧]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [٤/١١٥ - ١١٦]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/٣٦٥ - ٣٦٤].

❁ ❁ ❁

المسلك التاسع: الدوران

وهو: أن يوجد الحكم عند وجود الوصف، ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة، كالتحريم مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكرًا لم يكن حرامًا، فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة، ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم، فدل على أن العلة السكر.

وقد اختلف أهل الأصول في إفادته للعلية:

فذهب بعض المعتزلة إلى أنه يفيد القطع بالعلية.

وذهب الجمهور إلى أنه يفيد ظن العلية، بشرط عدم المزاحم؛ لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها، وإنما هي علامة منصوبة، فإذا دار الوصف مع الحكم، غلب على الظن كونه

=

=

معروفًا.

قال الصفى الهندي: هو المختار. قال إمام الحرمين: ذهب كل من يعزى إلى الجدل إلى أنه أقوى ما نثبت به العلل، وذكر القاضي أبو الطيب الطبري أن هذا المسلك من أقوى المسالك.

وذهب بعض أهل الأصول إلى أنه لا يفيد بمجرده، لا قطعًا ولا ظنًا، واختاره الأستاذ أبو منصور، وابن السمعاني، والغزالى، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والآمدى، وابن الحاجب.

واحتجوا بأنه قد وجد مع عدم العلية، فلا يكون دليلاً عليها، ألا ترى أن المعلول دار مع العلة وجودًا وعدمًا، مع أن المعلول ليس بعلة لعلته قطعًا، والجوهر والعرض متلازمان، مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر اتفاقًا، والمتضايفان كالأبوة والبنوة متلازمان وجودًا وعدمًا، مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر، لوجوب تقدم العلة على المعلول، ووجوب تصاحب المتضايفين، وإلا لما كانا متضايفين.

تنبيـــه: وتلخيص الكلام فيه: اختلف الأصوليون في تعريف الدوران، فعرفه الغزالي بأنه وجود الحكم بوجود الوصف وانعدام الحكم بعدم الوصف، وأراد من الباء في الموضعين باء السببية لأنه صرح بأن المؤثر من الدوران هو الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم لا الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم لأن الدوران بالمعنى الأخير لا يفيد العلية.

فالدوران عند الغزالي هو وجود الحكم بسبب وجود الوصف وانعدام الحكم بسبب عدم الوصف، وهذا يقضى بأن العلية مستفادة من غير الدوران لأن وجود الحكم بسبب وجود الوصف وانعدامه بسبب عدم الوصف لا يكون إلا إذا كان الوصف علة، فلا يصح أن يكون الدوران طريقًا مثبتًا للعلية لاستفادتها من غيره، وإلا لزم تحصيل الحاصل ولهذا قال الغزالي إن مجرد الدوران لا يفيد العلية، بل لا بدّ في ثبوت العلية من طريق آخر كالمناسبة، أو النص، أو السبر والتقسيم.

وقال بعض الأصوليين: الدوران هو وجود الحكم مع وجود الوصف وانعدام الحكم مع عدم الوصف، وهو تعريف صحيح لأن ظاهره أن وجود الحكم مع وجود الوصف وانعدام الحكم مع انعدام الوصف هو الدوران الذى بمجرده تثبت العلية وهو المتنازع فيه.

وقال البيضاوي: الدوران هو حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدم الوصف، والباء في الموضعين للمعية والمصاحبة وليست للسببية لأن البيضاوي من الذين يرون أن العلية مستفادة من نفس الدوران لا من شيء آخر قبله؛ ولأنه تابع للإمام، والإمام عرف الدوران بأنه الثبوت عند الثبوت والانعدام عند العدم، فإذا جعلت الباء السببية لزم أن تكون العلية مستفادة قبل الدوران ولا يكون الدوران مثبتًا لها كما يقول الغزالي، وهذا خلاف المعروف عن البيضاوي.

الاعتراض على التعريفين:

اعترض على تعريف البيضاوي والتعريف الذى قبله بأنه يشمل المتضايفين كالأبوة والبنوة، والتقدم والتأخر، لأن كلاً منهما يوجد مع الآخر وينعدم مع عدمه، ومقتضى التعريفين أن الدوران المفيد للعلية هو الدوران المذكور مع أن المتضايفين ليس أحدهما علة للآخر اتفاقًا،

=

=

ضرورة أن العلة متقدمة في التعقل على المعلول، والمتضايفان يتعقلان في وقت واحد وبذلك يكون كل من التعريفين غير مانع.
وأجيب عن ذلك بأن عدم إفادة الدوران للعلية في المتضايفين لمانع التضايف، لا يؤثر في كون الدوران مفيدًا للعلية عند عدم المانع؛ لأن تخلف المدلول عن الدليل لمانع لا يقدح في كونه دليلاً عند عدم المانع. انظر: المحصول للرازي [٣٤٧/٢]. نهاية السول للإسنوي [١٣٥/٤]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٠٥/٤ - ١٠٦]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/ ٣٥٦ - ٣٥٨].
وتلخيص الكلام في إفادته العلية: على ثلاثة مذاهب:
المذهب الأول: لا يفيد العلية مطلقًا لا قطعيًا ولا ظنًا، وهو مذهب الحنفية وبعض الشافعية كالغزالى والآمدى وابن الحاجب.
المذهب الثاني: يفيد العلية قطعًا، وهو لبعض المعتزلة.
المذهب الثالث: يفيد العلية ظنًا وهو مذهب جمهور الشافعية، ومن هؤلاء الإمام الرازي والبيضاوى.
الأدلة: استدل أصحاب المذهب الأول بأن الدوران مركب من الطرد والعكس، وكل منهما لا يفيد العلية فالمركب منهما وهو الدوران لا يفيد العلية كذلك.
دليل الصغرى: أن الدوران وجود الحكم عند وجود الوصف وانعدامه عند عدم الوصف، فوجود الحكم عند وجود الوصف هو الطرد، وانعدام الحكم عند عدم الوصف هو العكس.
دليل الكبرى: أن الطرد معناه أن الوصف قد سلم من النقض بمعنى أن الحكم لم يتخلف عنه، وسلامة الوصف عن النقض لا يوجب عليته؛ لأن النقض مانع واحد من موانع العلة، والسلامة من المانع الواحد لا توجب السلامة من كل الموانع، لجواز وجود مانع آخر غير النقض وبذلك ثبت أن الطرد غير مفيد للعلية.
والعكس كذلك غير مفيد للعلية لأن معناه انعدام الحكم عند عدم الوصف بمعنى أن الحكم لا يوجد عند عدم الوصف وهذا ليس شرطًا في العلل الشرعية؛ لأن الراجح أن الحكم الشرعى يجوز تعليله بعلل متعددة وبذلك يكون وجود الحكم عند عدم الوصف لوجود علة أخرى لا يؤثر في كون الوصف الأول علة، ألا ترى أن الحدث يعلل بالمذى والودى والبول والمس فإذا وجد الحدث عند البول وانعدم غيره من المس والمذى والودى لم يمنع ذلك من أن يكون كل من هذه الأمور علة له إذا وجد.
وأجيب عن ذلك: بأنه لا يلزم من كون كل من الطرد والعكس وحده غير مفيد للعلية أن يكون المركب منهما غير مفيد لها كذلك، فإن الهيئة الاجتماعية قد يكون لها من التأثير ما لا يوجد في كل واحد منفردًا، ألا ترى أن العلة المركبة من أجزاء متعددة كل جزء منها لا يفيد العلية وحده ولكن إذا اجتمعت الأجزاء كلها أفادت العلية، فلم لا يجوز أن يكون الدوران من هذا القبيل، فمثلاً القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص وهي مركبة من أجزاء، هي القتل العمد

=

=

والعدوان وكل جزء على انفراد لا يوصف بالعلية ولكن بمجموع الأجزاء يحكم عليه بأنه علة.
واستدل أصحاب المذهب الثاني بأن الدوران لو لم يكن مفيدًا للعلية قطعًا لما فهم منه التعليل من ليس أهلاً للفهم، لكن من لا أهلية فيهم للنظر مثل الصبيان قد فهموا منه التعليل، فإن الشخص إذا دعى باسم فغضب منه ثم ترك نداؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه، يعلم بالضرورة أن منشأ الغضب هو نداؤه بهذا الاسم، والصبيان لفهمهم هذا المعنى يقصدون إغضابه فيتبعونه في الشوارع والأزقة منادين له بهذا الاسم، وبذلك يكون الدوران مفيدًا للعلية قطعًا وهو المطلوب.
وأجيب عن ذلك بأن الدوران في المثال المذكور لم يفد العلية وحده وإنما أفادها بواسطة التكرار، وليس ذلك من محل النزاع؛ لأن محل النزاع الدوران وحده دون أن ينضم إليه شيء.
واستدل أصحاب المذهب الثالث بما يأتي:
أولاً: الحكم باعتبار تعقله بفعل المكلف حادث لأنه وجد بعد أن لم يكن موجودًا فوجوده مسبوق بالعدم وهذا شأن الحادث، والحادث لا بدّ له من محدث يرجح وجوده على عدمه، فالحكم باعتبار تعلقه لا بدّ له من علة.
وعلة الحكم إما أن تكون هي الوصف الذى وجد الحكم بوجوده وانعدم عند عدمه، أو تكـــون غيره، لا جائز أن تكون العلة غير الوصف المذكور، لأن ذلك الغير إما أن يكون موجودًا قبل أن يوجد الحكم، وإما أن يكون معدومًا، فإن كان موجودًا قبل الحكم لم يصلح أن يكون علة له لتخلف الحكم عنه، وذلك نقض للعلة، والنقض قادح في العلية كما سيأتي، وإن كان معدومًا لم يصلح أن يكون علة كذلك لأن الأصل بقاؤه على العدم، والمعدوم لا يصلح أن يكون علة للحكم الوجودى كما سيأتي.
فتعين أن يكون الوصف الذى وجد الحكم عند وجوده وانعدم عند عدمه هو العلة، وبما أنه ليس هناك ما يثبت عليته إلا الدوران يكون الدوران مفيدًا للعليّة.
ولا سبيل إلى القول بأن العلية مستفادة من الدوران قطعًا لأن انتفاء علية غير الوصف المذكور لم تثبت بدليل قطعى وإنما ثبتت بالنقض إذا كان ذلك الغير موجودًا قبل الحكم أو بالاستصحاب إذا كان ذلك الغير معدومًا وكل من هذين الأمرين ليس متفقًا عليه، فيكون الدوران مفيدًا للعلية ظنًا لا قطعًا، وهو المطلوب.
وثانيًا: علية بعض الأوصاف المدارة مع التخلف في بعض الصور لا تجتمع مع عدم علية البعض الآخر لا لأنهما متناقضان فإن التناقض غير متحقق لعدم اتحاد المحل بل لأن اجتماعهما يؤدى إلى باطل وهو التحكم وذلك لأن ماهية الدوران إما أن تكون مفيدة للعلية أو غير مفيدة لها.
فإن كانت ماهية الدوران مفيدة للعلية، وجب أن يكون الدوران مفيدًا لها في كل وصف تحققت فيه الماهية وامتنع أن يكون مفيدًا لها في بعض أفرادها دون البعض الآخر لما في ذلك من التحكم الباطل، وإن كانت ماهية الدوران غير مفيدة للعلية وجب أن يكون الدوران غير مفيد لها في كل أفرادها وامتنع أن يكون غير مفيد لها في البعض ومفيدًا لها في البعض الآخر؛ لأن ذلك تحكم وترجيح بلا مرجح.

=

=

ولكن ثبت بالاتفاق أن السقمونيا علة للإسهال وأن المثبت للعلية فيها هو الدوران أي وجود الإسهال عند شربها وانعدامه عند عدم الشرب مع أن الحكم قد يتخلف عن الوصف فيوجد الشرب ولا يوجد الإسهال كما في بعض الأشخاص، وفي هذا إشعار بأن علية بعض الأوصاف المدارة قد ثبت مع وجود المانع وهو تخلف الحكم عن الوصف، فوجب أن يكون الدوران مفيدًا للعلية في جميع الصور، وخصوصًا الصور التي لم يتخلف الحكم فيها عن الوصف ضرورة وجود المقتضى للعلية، وهو كون ماهية الدوران مفيدة للعلية وانتفاء المانع، وهو تخلف الحكم عن الوصف، وإلا لزم التحكم، وبذلك يكون الدوران مفيدًا للعلية في الجميع، وهو المطلوب.

نوقش هذا الدليل بأنه معارض بالمثل فيقال علية بعض الأوصاف المدارة مع التخلف في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم علية البعض الآخر؛ لأن ماهية الدوران إما أن تكون مفيدة للعلية أو غير مفيدة لها فإن كانت ماهية الدوران مفيدة للعلية وجب أن يكون الدوران مفيدًا لها في كل الصور التي توجد فيها الماهية وامتنع أن يكون مفيدًا للعلية في البعض دون البعض الآخر لما في ذلك من التحكم.

وإن كانت ماهية الدوران غير مفيدة للعلية وجب أن يكون الدوران غير مفيد لها في كل الصور، وامتنع أن يكون غير مفيد لها في البعض ومفيدًا لها في البعض الآخر، لكن ثبت بالاتفاق أن المتضايفين ليس أحدهما علة للآخر مع تحقق ماهية الدوران فيهما، وبذلك تكون ماهية الدوران غير مفيدة للعلية في المتضايفين، فوجب أن يكون الدوران غير مفيد للعلية بنفسه في الجميع وإلا لزم التحكم، ويكون الدوران غير مفيد للعلية بنفس الدليل الذى أثبتم به العلية فيكون دليلكم باطلاً.

وأجيب عن ذلك: بأن الذى يلزم على دعوانا، وهي أن الدوران مفيد للعلية في جميع الصور، تخلف العلية عن الدوران في بعض الصور لمانع كما في المتضايفين، وهذا لا شيء فيه لأن تخلف المدلول عن الدليل لمانع جائز، ولا يقدح في صحة الاستدلال بالدليل في غير محل التخلف.

ولكن دعواكم أن الدوران غير مفيد للعلية يلزمها وجود العلية في بعض الصور كما في السقمونيا مع عدم وجود الدليل المثبت لها، وهو كون الدوران مفيدًا للعلية وهو باطل؛ لأن وجود العلية بدون الدليل وجود للمدلول بدون الدليل، وذلك غير معقول، وبهذا ظهر صحة جوابنا عن المعارضة وعدم صحة جوابكم عنها، فكان دليلنا ملزمًا لكم.

تنبيـــه: سبق أن الدوران وجود الحكم مع وجود الوصف، وانعدامه مع عدم الوصف، ونقول هنا إن الوجود مع الوجود، والانعدام مع العدم قد يكون في محل واحد، وقد يكون الوجود مع الوجود في محل، ويكون انعدام الحكم مع عدم الوصف في محل آخر، وكل منهما فرد من أفراد الدوران المتنازع فيه.

مثال الأول: تحريم الخمر مع الإسكار، فإن التحريم يوجد في عصير العنب إذا أسكر، وينعدم إذا زال الإسكار عنه بأن تحجر أو تخلل.

ومثال الثاني: تحريم التفاضل في الربويات مع الطعم، فإن التحريم يوجد عند وجود الطعم في

=

=

المطعومات، وينعدم عند انعدام الطعم في غيرها، كالحديد والجبس، فلا يحرم فيهما التفاضل. انظر: المحصول للرازي [٣٤٧/٢ - ٣٥٢]. نهاية السول للإسنوي [١٣٥/٤ - ١٣٧]. المختصر في أصول الفقه لابن اللحام [ص/١٤٩]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٠٦/٤ - ١١١]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/٣٥٨ - ٣٦٤].

❁ ❁ ❁

المسلك العاشر: تنقيح المناط

التنقيح في اللغة: التهذيب والتمييز، يقال: كلام منقح، أي لا حشو فيه، والمناط هو العلة.

قال ابن دقيق العيد: وتعبيرهم بالمناط عن العلة من باب المجاز اللغوى؛ لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذى تعلق بغيره، فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره. انتهى.

ومعنى تنقيح المناط عند الأصوليين: إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، وذلك لا مدخل له في الحكم البتة، فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له، كقياس الأمة على العبد في السرية، فإنه لا فارق بينهما إلا الذكورة، وهو ملغى بالإجماع، إذ لا مدخل له في العلية.

قال الصفى الهندي: والحق أن تنقيح المناط قياس خاص، مندرج تحت مطلق القياس، وهو عام يتناوله وغيره.

وكل منهما قد يكون ظنيًا، وهو الأكثر، وقطعيًا، لكن حصول القطع فيما فيه الإلحاق بإلغاء الفارق أكثر من الذى الإلحاق فيه بذكر الجامع، لكن ليس ذلك فرقًا في المعنى، بل في الوقوع، وحينئذ لا فرق بينهما في المعنى.

قال الغزالي: تنقيح المناط يقول به أكثر منكرى القياس، ولا نعرف بين الأمة خلافًا في جوازه، ونازعه العبدرى بأن الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس وينكره، لرجوعه إلى القياس.

وقد زعم الفخر الرازي أن هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم، فلا يحسن عده نوعًا آخر، ورد عليه بأن بينهما فرقًا ظاهرًا، وذلك أن الحصر في دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة، إما استقلالاً أو اعتبارًا، وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله، لا لتعيين العلة.

تنبيـــه: وتلخيص الكلام فيه: تقنيح المناط قبل أن يجعل علمًا في الطريق المثبت للعلية كان مركبًا إضافيًا من مضاف هو تنقيح، ومضاف إليه هو المناط.

أما التنقيح فمعناه في اللغة: التهذيب والتخليص، يقال نقح الشاعر القصيدة إذا هذبها وخلصها من الأبيات التي لا دخل لها في الموضوع.

وأما المناط فهو في الأصل مصدر ميمى بمعنى اسم المكان، ومعناه الإناطة والتعليق وتسمى العلة مناطًا؛ لأن الشارع علق الحكم وربطه بها.

وأما بعد جعله علمًا على الطريق المذكور فقد اختلف في تعريفه، فعرفه بعضهم بأنه بذل الجهد في تعيين العلة من بين الأوصاف التي أناط الشارع الحكم بها إذا ثبت ذلك بنص أو إجماع وذلك

=

بحذف ما لا دخل له في التأثير مثل حديث الأعرابي الذى قال فيه: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال له النبي عليه السلام: "أعتق رقبة"، فإن تقدير الكلام واقعت أهلك في نهار رمضان فأعتق رقبة.

فالرسول ﷺ أناط عتق الرقبة وهو الحكم بوقاع الأعرابي لأهله نهار رمضان، وهذه الأوصاف لا تأثير لبعضها في الحكم، مثل كون الذى واقع أعرابيًا؛ لأن الأحكام تشريعها عام لا يختص بها فرد دون فرد ما دام لم يقم دليل على الخصوصية، كجعل شهادة خزيمة قائمة مقام شهادة الاثنين، ومثل كون الموطوءة أهلاً وزوجة للواطئ؛ لأن غير الأهل أولى بالكفارة من الأهل من حيث إن الزوجة يحل وطؤها في الجملة وذلك في ليل رمضان، وغير الزوجة لا يحل وطؤها لا ليلاً ولا نهارًا، وبذلك يكون كل من وصف الأعرابية، والأهل ملغًى لا تأثير له في وجوب الكفارة ويكون المؤثر في وجوبها هو الجماع في نهار رمضان، فيكون هو العلة.

ويزيد الحنفية والمالكية على هذا الذى سبق أن الجماع كذلك ملغى لا تأثير له، والمؤثر هو انتهاك حرمة الشهر بتناول المفطر، فيكون هو العلة وبذلك تجب الكفارة في الأكل أو الشرب عمدًا، كما تجب بالجماع.

وممن عرف تنقيح المناط بالتعريف السابق ابن السبكي وجعله مغايرًا لإلغاء الفارق.

أما البيضاوي فقد عرفه بأنه بيان المستدل إلغاء الفارق بين الأصل والفرع ليتعين المشترك بينهما للعلية وبذلك يكون تنقيح المناط عنده مساويًا لإلغاء الفارق وليس مغايرًا له كما قال ابن السبكي.

وقد ذكر البيضاوي لبيان إلغاء الفارق طرقًا ثلاثة:

الأول: يفيد العلية ويعتبر من تنقيح المناط.

والثاني: يفيد العلية ولكنه من السبر والتقسيم وليس من تنقيح المناط.

والثالث: لا يفيد العلية أصلاً.

مثال الأول: أن يستدل الشافعي على وجوب القصاص بالمثقل فيقول: لا فارق بين القتل بالمثقل، والقتل بالمحدد، إلا كونه محددًا، وكونه محددًا لا تأثير له؛ لأن المقصود من وجوب القصاص حفظ النفوس وعدم الاعتداء عليها، فلو جعلت العلة فيه هي القتل بالمحدد، لعمد الناس إلى القتل بالمثقل فرارًا من القصاص، فيضيع مقصود الشارع من الحكم.

وإذا كان المحدد لا تأثير له في الحكم، كان المؤثر هو القتل العمد العدوان مطلقًا، فيكون هو العلة، وبذلك يجب القصاص بالمثقل كما يجب بالمحدد لتحقق العلة فيه.

فهذا الطريق قد صرح فيه بنفى إلغاء الفارق فكان من تنقيح المناط.

مثال الثاني: أن يقول الشافعي في الاستدلال على الحكم السابق: العلة في وجوب القصاص، إما القتل العمد العدوان مع كونه بالمحدد، وإما القتل العمد العدوان مطلقًا، والأول باطل؛ لأن المقصود من وجوب القصاص حفظ النفوس، ولا يتحقق ذلك بشرعية القصاص عند المحدد فقط، وإلا لقتل الناس بالمثقل فرارًا من وجوب القصاص، فتعين أن يكون الثاني هو العلة، وبذلك يجب

=

القصاص في كل من المثقل والمحدد لتحقّق العلة فيه.

فهذا الطريق أفاد أن مطلق القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص ولكن يصرح فيه ببيان إلغاء الفارق، فخرج عن تنقيح المناط إلى السبر والتقسيم.

ومثال الطريق الثالث أن يقال في المثال المذكور: وجوب القصاص لا بدّ له من محل؛ لأنه حكم، والحكم لا بدّ له من محل يتعلق به، فمحله إما القتل العمد العدوان مطلقًا، وإما القتل العمد العدوان بالمحدد، والثاني باطل فتعين الأول أن يكون هو محل الحكم فيثبت وجوب القصاص في كل الحال.

وهذا الطريق لا يفيد العلية؛ لأن غاية ما يفيده أن المحل عام، وله أفراد متعددة، ولا يلزم من عموم المحل عموم الحال، وتعلق الحكم بكل محل لجواز أن يكون بعض أفراد المحل لا حكم له. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٣٥٨/٢ - ٣٥٩]. نهاية السول للإسنوي [١٣٧/٤ - ١٤٢]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١١٦/٤ - ١١٩]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/٣٦٥ - ٢٧٤].

المسلك الحادى عشر: تحقيق المناط

وهو: أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص، أو إجماع، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع، كتحقيق أن النباش سارق.

وسمى تحقيق المناط؛ لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط، وبقى النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة.

قال الغزالي: وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأمة، والقياس مختلف فيه، فكيف يكون هذا قياسًا.

فائـــدة: الفرق بين تنقيح المناط، وتحقيق المناط، وتخريج المناط:

العلة في القياس يتعلق بها أمور ثلاثة: تنقيح المناط، أو تحقيقه، أو تخريجه.

فتنقيح المناط سبق بيانه، ومما تقدم يعلم أنه خاص بالعلل المنصوصة فلا يوجد في العلل المستنبطة.

وأما تحقيق المناط، فهو قيام الدليل على أن علة الأصل المتفق عليها بين المعترض والمستدل موجودة في الفرع سواء كانت العلة في الأصل منصوصة أو مستنبطة، فقيام الدليل على أن تلك العلة موجودة في الفرع كما هي موجودة في الأصل يعتبر تحقيقًا للمناط.

ومن هنا يتبين أن تحقيق المناط يجرى في العلل المنصوصة والعلل المستنبطة، مثاله أن يتفق المتناظران على أن العلة في تحريم التفاضل في البر هي الاقتيات، وأن هذه العلة موجودة فيه، ويختلفا في التين هل هو مقتات أو غير مقتات، فإقامة الدليل على أن التين مقتات كالبر يعتبر تحقيقًا للمناط.

وأما تخريج المناط فهو استنباط علة معينة للحكم بأي طريق من طرق استنباطها، كالمناسبة مثلاً، أو الدوران، أو السبر والتقسيم، فتخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة.

=

قطع فيه بنفي الفارق كإلحاق الضرب بالتأفيف) في التحريم وكالقطع ما قرب منه بأن كان ثبوت الفارق فيه ضعيفاً بعيدًا جدًّا كقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية الثابت بخبر: أربع لا يجوز في الأضاحي العوراء البين عورها إلى آخره (وقيل: ليس الجلي بقياس بل مفهوم من النص) فالدلالة عليه لفظية لا مدخل للقياس فيها (وغير الجلي ما يحتمل الفارق) احتمالا لا بعد فيه جدا (فمنه) أي من غير الجلي (ما) أي قياس (كانت العلة فيه مستنبطة) من النص (كقياس الأرز على البر بجامع الطعم) فإنه مستنبط من خبر: "الطعام بالطعام مثلا بمثل" فهو العلة في الأصل لا القوت ولا الكيل

=

ومما تقدم يعلم أن تنقيح المناط خاص بالعلل المنصوصة، وتخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة، وأما تحقيق المناط فهو عام في النوعين.

تنبيـــه: ذكر الأصوليون طريقين فاسدين لا يصح الاستناد إليهما في إثبات العلية.

الطريق الأول: الاستدلال على العلية بعدم وجود دليل على عدم العلية، مثل أن يقال: هذا الوصف علة؛ لأنه لا دليل على عدم عليته، فتنتفى عدم العلية لنفى دليلها؛ لأن نفى الدليل يستلزم نفى المدلول، ومتى انتفى عدم العلية، ثبتت العلية؛ لأنهما نقيضان، والنقيضان لا يرتفعان.

وإنما كان هذا الطريق غير مفيد للعلية؛ لأنه يمكن معارضته بمثله، فيقال: هذا الوصف ليس بعلة؛ لأنه لا دليل على العلية، فتنتفى العلية؛ لأنهما نقيضان، والنقيضان لا يرتفعان.

الطريق الثاني: الاستدلال على علية الوصف بكونه محققًا للقياس المأمور به مثل أن يقال علية هذا الوصف تؤدى إلى القياس المأمور به، وكل ما أدى القياس المأمور به يكون أولى من غيره، فعلية هذا الوصف أولى من عدم عليته.

دليل الصغرى أن الوصف إذا جعل علة يكون المحل الذى وجد فيه أصلا يمكن إلحاق الغير به متى وجدت تلك العلة فيه وهذا هو القياس، أما إذا لم يجعل الوصف علة فلا يتأتى القياس، لعدم وجود الركن المهم وهو العلة.

دليل الكبرى أن الوسيلة إلى المأمور به تكون مطلوبة؛ لأن ما لا يتم المطلوب إلا به يكون مطلوبًا.

وإنما كان هذا الطريق فاسدًا؛ لأنه يوجب الدور، وبيان ذلك أن علية الوصف بمقتضى الطريق المذكور متوقفة على القياس، إذ لو لم يكن القياس مأمورًا به لم تثبت العلية، ولكن القياس متوقف على علية الوصف فما لم تتحقق العلة لا يتحقق قياس مأمور به، وبذلك تكون علية الوصف متوقفة على القياس المأمور به، والقياس المأمور به متوقف على علية الوصف، فوجد الدور لتوقف كل منهما على الآخر. انظر: نهاية السول للإسنوي [١٤٢/٤ - ١٤٣]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١١٩/٤ - ١٢١]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/ ٣٧٤ - ٣٧٦].

ولهذا كان التفاح ربويا (ومنه قياس الشبهة [١]) وهو مشابهة وصف[٢] للمناسب والطردي فمشابهته للأول تقتضي عليه دون مشابهته للثاني[٣] لأنه يشبه[٤] الطردي من حيث إنه غير مناسب بالذات ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع إليه في

---

(١) قياس الأشباه: قد يتبادر إلى الذهن من ظاهر العبارة أن قياس الأشباه هو القياس الذى جمع فيه بين الأصل والفرع بعلة ثبتت بطريق الشبه المقدم، ولكن مراد الأصوليين غير ما يتبادر من ظاهر العبارة؛ لأنهم عرفوا قياس الأشباه بأنه قياس تردد فيه الفرع بين أصلين لوجود علتيهما فيه، ولم يشترطوا في العلتين أن تكون كل منهما ثابتة بطريق الشبه.

وإنما تكلم الأصوليون على قياس الأشباه عند الكلام على طريق الشبه لوجود مناسبة بين الأمرين وهي التسمية والاتفاق في اللفظ.

مثال قياس الشبه: قتل العبد خطأ فإن العبد يشبه الحر في الإنسانية، ويشبه الفرس في المالية فهو متردد بين أصلين هما الإنسانية والحيوانية، وقد وجد فيه علة كل من هذين الأصلين، فإذا ألحق بالحر للآدمية والإنسانية وجب فيه الدية فقط من غير زيادة وإذا ألحق بالفرس في المالية وجب فيه القيمة بالغة ما بلغت ولو زادت عن الدية.

وقد اختلف الأصوليون فيما إذا تردد الفرع بين أصلين وكان يشبه أحدهما في الصورة، ويشبه الآخر في الحكم كالمثال السابق، فهل يلحق بالأصل الذى يشبهه في الصورة أو بالأصل الذى يشبه في الحكم؟ فقال بعضهم: يلحق بما يشبهه في الصورة ومن هؤلاء أبو حنيفة وأحمد بن حنبل، ولهذا قال الإمام أحمد يجب التشهد الأول إلحاقًا له بالتشهد الثاني من حيث الصورة، وقال أبو حنيفة: لا يجب التشهد الثاني إلحاقًا بالتشهد الأول في الصورة.

وقال فريق آخر يلحق بالأصل الذى يشبه في الحكم ومن هؤلاء الإمام الشافعي، ولهذا قال في العبد المقتول خطأ تجب فيه القيمة وإن زادت عن الدية إلحاقًا له بالفرس من حيث المالية.

وذهب فريق ثالث منهم أبو بكر الرازي إلى أن العبرة بما يظن كونه علة للحكم فيلحق الفرع بالأصل الذى ظنت فيه تلك العلة متى وجدت العلة في ذلك الفرع سواء كانت العلة هي الصورة أو كانت هي الحكم أو كانت غيرهما؛ لأن ظن العلية هو المثبت لها، ومتى ثبتت العلة كان المجتهد متعينًا عليه العمل بها، فإن ثبتت العلية في الصورة والحكم ووجد كل منهما في الفرع كان المجتهد مخيرًا في إلحاقه بأي واحد منهما لعدم المرجح. انظر: نهاية السول للإسنوي [١١١/٤ - ١١٦].

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: اعلم أن الطرق الدالة على أن الوصف علة ويعبر عنها بمسالك العلة عشرة على ما في جمع الجوامع منها المناسبة وهو في الاصطلاح تعين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران والسلامة عن القوادح كالأشكال ومنها الطرد وهو ملازمة الحكم للوصف.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: لأن الجمهور على رد الطرد، لأنه تحكم ومن أمثلة قول بعضهم في الاستدلال على طهارة الكلب إنه حيوان مألوف له شعر كالصوف فأشبه الخروف.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: علة لتسميته قياس الشبه.

الجملة كالذكورة والأنوثة في القضاء والشهادة (**ومنه قياس غلبة الأشباه**)[١] في الحكم والصفة كإلحاق العبد بالمال في إيجاب القيمة بقتله بالغة ما بلغت، لأن شبهه بالمال في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيهما. أما الحكم فكونه يباع ويؤجر ويعار ويودع ويثبت عليه اليد. وأما الصفة فكتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة ورداءة وتعلق الزكاة بقيمته إذا اتجر فيه، وبما تقرر[٢] علم أن في كلام المصنف إجحاف. وقد بسطت الكلام على ما ذكره في شرح اللب (**ومنه قياس الدلالة وهو ما لم يذكر فيه علة**) صريحاً وإنما يذكر فيه بلازمها كأن يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهي لازمة للإسكار أو بأثرها كان يقال القتل بمثقل يوجب القود كالقتل بمحدد بجامع الإثم وهو أثر العلة، وهي القتل العمد العدوان أو بحكمها كأن يقال يقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم بذلك حيث كان غير عمد، وهو حكم العلة التي هي القطع منهم في المقيس والقتل منهم في المقيس عليه (**وأما ما ذكر فيه العلة**) صريحا فيسمى قياس العلة كأن يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار (**و**) منه (**قياس العكس وهو التعليق على نقيض الحكم**) أي تعليق حكم شيء[٣] على نقيضه (**لافتراقهما في العلة**) كقوله ﷺ لحاضريه في خبر مسلم جوابا لقولهم: أيأتي أحدنا شهوته[٤] وله فيها أجر؟: "**أرأيتم لو كان وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر**" استنتج من ثبوت الحكم[٥] أي الوزر في الحرام انتفاؤه في الوطء الحلال

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: في جمع الجوامع: وأعلاه قياس غلبة الأشباه... إلى آخره. قال المصنف في شرحه: لا شك أن رتب الشبه عند القائل به متفاوته فأعلاه قياس غلبة الأشباه، ثم قال: ثم شبه بالصورة كقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة، وحرمة اللحم، ثم قال: وظاهر كلام المصنف أن هذه المراتب من القائلين بحجيته وليس كذلك، وأن الشافعي لا يقول بالشبه الصوري. انتهى. فقد أحسن الشارح في عدوله عن قوله وأعلاه على قوله ومنه.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي لأن كلام المصنف يوهم أن قوله أن تشبه الحادثة الخ تعريف لمطلق قياس الشبه وإنما هو لنوع منه كما أشار الشارح في التوطئة للتعريف بقوله ومنه قياس عليه الاشتباه الخ.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: إشارة إلى أن أل في التعليق عوض عن مضاف إليه والضمير في قوله "نقيضه" راجع للحكم وبيانه أنه ﷺ علق حكم الوطء الحلال وهو الأجر على نقيضه وهو الوزر.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: استفهام فيه معنى التعجب.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: الثابت في النسخ انتفاؤه بالواو فعليه يقرءوا "استنتج" بالبناء للمفعول ثم أن المناسب للتعريف كما أشرنا إليه آنفا أن يقول: من الوزر في الحرام الأجر في الحلال، لأن الوزر نقيض الأجر وهذا هو المناسب أيضا للسياق على الحديث فإن المستفهم عنه إنما هو

الصادق[١] بحصول الأجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام إلى الحلال لتفاوت حكميهما في العلة وهو كون هذا مباحا وذلك حراماً [٢].

=

الأجر.

(١) قال الشيخ يس الحمصي أي الصادق ذلك الانتفاء لأنه لا يلزم من الوطء الحلال حصول الأجر فإن ذلك تابع للقصد فإن قصد قضاء الوتر كان مباحا أو غض البصر وتحصين النساء كان مندوبا.

(٢) ولنختم هذا المبحث بذكر الاعتراضات الواردة على العلة المسماة بقوادح العلة، أي ما يعترض به المعترض على كلام المستدل، وهي في الأصل تنقسم إلى ثلاثة أقسام: مطالبات، وقوادح، ومعارضة؛ لأن الكلام المعترض إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أو لا.

الأول: المعارضة.

والثاني: إما أن يكون جوابه ذلك الدليل أو لا.

الأول: المطالبة. والثاني: القدح.

وقد أطنب الجدليون في هذه الاعتراضات، ووسعوا دائرة الأبحاث فيها، حتى ذكر بعضهم منها ثلاثين اعتراضًا، وبعضهم خمسة وعشرين، وبعضهم جعلها عشرة، وجعل الباقية راجعة إليها، فقال: هي فساد الوضع، فساد الاعتبار، عدم التأثير، القول بالموجب، النقض، القلب، المنع، التقيسم، المعارضة، المطالبة.

قال: والكل مختلف فيه إلا المنع، والمطالبة، وهذا يدل على الإجماع على المنع والمطالبة، وفيه أنه قد خالف في المنع غير واحد، منهم الشيخ أبو إسحاق العنبرى، وخالف في المطالبة شذوذ من أهل العلم.

وقال ابن الحاجب في المختصر: إنها راجعة إلى منع، أو معارضة، وإلا لم تسمع، وهي خمسة وعشرون. انتهى.

وقد ذكرها جمهور أهل الأصول في أصول الفقه، وخالف في ذلك الغزالي، فأعرض عن ذكرها في أصول الفقه، وقال: إنها كالعلاوة عليه، وأن موضع ذكرها علم الجدل.

وقال صاحب المحصول: إنها خمسة: النقض، وعدم التأثير، والقول بالموجب، والقلب، والفرق. انتهى.انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٢١٠].

وسنذكر هاهنا منها ثمانية وعشرين اعتراضًا:

الاعتراض الأول: النقض

وهو تخلف الحكم مع وجود العلة، ولو في صورة واحدة، فإن اعترف المستدل بذلك كان نقضًا صحيحًا، عند من يراه قادحًا، وأما من لم يره قادحًا، فلا يسميه نقضًا، بل يجعله من باب تخصيص العلة.

وقد بالغ أبو زيد في الرد على من يسميه نقضًا.

وينحصر النقض في تسع صور؛ لأن العلة إما منصوصة قطعًا، أو ظنًا، أو مستنبطة، وتخلف

=

=

الحكم عنها إما لمانع، أو فوات شرط، أو بدونهما.
وقد اختلف الأصوليون في هذا الاعتراض على مذاهب:
الأول: أنه يقدح في الوصف المدعى علة مطلقًا، سواء كانت منصوصة أو مستنبطة، وسواء كان تخلف الحكم لمانع أو لا لمانع، وهو مذهب المتكلمين، وهو اختيار أبي الحسين البصري، والأستاذ أبي إسحاق، والفخر الرازي، وأكثر أصحاب الشافعي، ونسبوه إلى الشافعي، ورجحوا أنه مذهبه.
المذهب الثاني: أنه لا يقدح مطلقًا في كونها علة فيما وراء النقض، ويتعين بتقدير مانع، أو تخلف شرط، وإليه ذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة، ومالك، وأحمد.
المذهب الثالث: أنه لا يقدح في المنصوصة، ويقدح في المستنبطة، حكاه إمام الحرمين عن المعظم، فقال: ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة.
وقال في المحصول: زعم الأكثرون أن علية الوصف إذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته.
المذهب الرابع: أنه يقدح في المنصوصة دون المستنبطة، عكس الذى قبله، حكاه بعض أهل الأصول، وهو ضعيف جدًا.
المذهب الخامس: أنه لا يقدح في المستنبطة إذا كان لمانع أو عدم شرط، ويقدح في المنصوصة، حكاه ابن الحاجب، وقد أنكروه عليه، وقالوا: لعله فهم ذلك من كلام الآمدي، وفي كلام الآمدي ما يدفعه.
المذهب السادس: أنه لا يقدح حيث وجد مانع مطلقًا، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، فإن لم يكن مانع قدح، واختاره البيضاوي، والصفى الهندي.
المذهب السابع: أنه يقدح في المستنبطة في صورتين، إذا كان التخلف لمانع، أو انتفاء شرط، ولا يقدح في صورة واحدة، وهي ما إذا كان التخلف بدونهما.
وأما المنصوصة: فإن كان النص ظنيًا، وقدر مانع، أو فوات شرط، جاز، وإن كان قطعيًا لم يجز، أي لم يمكن وقوعه؛ لأن الحكم لو تخلف لتخلف الدليل.
وحاصله: أنه لا يقدح في المنصوصة إلا بظاهر عام، ولا يقدح في المستنبطة إلا لمانع، أو فقد شرط، واختاره ابن الحاجب، وهو قريب من كلام الآمدي.
المذهب الثامن: أنه يقدح في علة الوجوب والحل، دون علة الحظر، حكاه القاضي عن بعض المعتزلة.
المذهب التاسع: أنه يقدح إن انتقضت على أصل من جعلها علة، ولم يلزمه الحكم بها، وإن اطردت على أصله ألزم، حكاه الأستاذ أبو إسحاق عن بعض المتأخرين، قال: وهو من حشو الكلام، لولا أنه أودع كتابًا مستعملاً لكان تركه أولى.
المذهب العاشر: إن كانت العلة مؤثرة لم يرد النقض عليها؛ لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل مجمع عليه، ومثله لا ينقض، حكاه ابن السمعاني عن أبي زيد، ورده بأن النقض يفيد عدم تأثير

=

=

العلة.

المذهب الحادى عشر: إن كانت العلة مستنبطة، فإن اتجه فرق بين محل التعليل، وبين صورة النقض بطلت عليته، لكون المذكور أولاً جزء من العلة، وليست علة تامة، وإن لم يتجه فرق بينهما، فإن لم يكن الحكم مجمعًا عليه، أو ثابتًا بمسلك سمعى بطلت عليته، وإلا فلا، واختاره إمام الحرمين الجويني.

المذهب الثاني عشر: إن تخلف الحكم عن العلة له ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يعرض في جريان العلة ما يقتضى عدم اطرادها، فإنه يقدح.

الثانية: أن تنتفى العلة لا لخلل في نفسها، لكن لمعارضة علة أخرى، فهذه لا تقدح.

الثالثة: أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلها، أو شرطها، فلا يقدح، وهذا اختيار الغزالي، وفي كلامه طول.

المذهب الثالث عشر: إن كان النقض من جهة المستدل فلا يقدح؛ لأن الدليل قد يكون صحيحًا في نفسه، وينقضه المستدل، فلا يكون نقضه دليلاً على فساده؛ لأنه قد ينقضه على أصله، ويكون أصل غيره مخالفًا له، وإن كان النقض من جهة المعترض قدح، حكاه الأستاذ أبو منصور.

المذهب الرابع عشر: أن علية الوصف إن ثبتت بالمناسبة، أو الدوران، وكان النقض بتخلف الحكم عنها لمانع؛ لم يقدح في عليته، وإن كان التخلف لا لمانع قدح، حكاه صاحب المحصول، ونسبه إلى الأكثرين.

المذهب الخامس عشر: أن الخلاف في هذه المسألة لفظى؛ لأن العلة إن فسرت بالموجبة، فلا يتصور عليتها مع الانتقاض، وإن فسرت بالمعرفة، فيتصور عليتها مع الانتقاض، وهذا رجحه الغزالي، والبيضاوى، وابن الحاجب، وفيه نظر، فإن الخلاف معنوى، لا لفظى، على كل حال.

قال الزركشي في البحر: واعلم أنه إذا قال المعترض: ما ذكرت من العلة منقوض بكذا، فللمستدل أن يقول: لا نسلم، ويطالبه بالدليل على وجودها في محل النقض، وهذه المطالبة مسموعة بالاتفاق. انتهى.

قال الأصفهانى: لا يشترط في القيد الدافع للنقض أن يكون مناسبًا، بل غير المناسب مقبول، مسموع اتفاقًا، والمانعون من التعليل بالشبه يوافقون على ذلك.

وقال في المحصول: هل يجوز دفع النقض بقيد طردي، أما الطاردون فقد جوزوه، وأما منكرو الطرد فمنهم من جوزه، والحق أنه لا يجوز؛ لأن أحد أجزاء العلة إذا لم يكن مؤثرًا، لم يكن مجموع العلة مؤثرًا. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٣٧١/٢].

وهكذا قال إمام الحرمين في البرهان، ثم اختار التفصيل بين أن يكون القيد الطردي يشير إلى مسألة تفارق مسألة النزاع بفقه، فلا يجوز نقض العلة، وإلا فلا يفيد الاحتراز عنه، قال: ولو فرض التقييد باسم غير مشعر بفقه، ولكن مباينة المسمى به لما عداه مشهورة بين النظار، فهل يكون التقييد بمثله تخصيصًا للعلة؟ اختلف فيه الجدليون، والأقرب تصحيحه؛ لأنه اصطلاح.

=

=

تنبيــــه: وتلخيص الكلام في النقض: اعلم أن النقض في اللغة الحل والإبطال، وعند الأصوليين: هو وجود الوصف المدعى كونه علة في محل مع تخلف الحكم عنه في ذلك المحل مثل أن يقول الشافعي فيمن ترك النية في الصوم ليلا: تعرى أول صومه عن النية فلا يصح، فيجعل العلة في عدم صحة الصوم عراء أول الصوم عن النية وخلوه عنها.

فيقول الحنفي له: هذه العلة منقوضة بصوم التطوع، فإنه صحيح إذا أحدث النية فيه نهارًا. وبذلك تكون العلة، هي عراء أول الصوم عن النية قد وجدت في صوم التطوع، وتخلف الحكم وهو عدم الصوم عنه، لأن الصوم في هذه الحالة صحيح.

وقد اتفق الأصوليون على أن النقض إذا كان واردًا على سبيل الاستثناء لا يقدح في كون الوصف علة في غير الصورة المستثناة ولا يبطل عليته.

ومعنى ورود النقض على سبيل الاستثناء أن تخلف الحكم عن الوصف في الصورة المستثناة وارد على كل وصف يدعى كونه علة في الأصل، وعلى أي مذهب من المذاهب.

مثالــه: جواز بيع العرايا، وهي بيع الرطب على رءوس الأشجار بالتمر فإنه ناقض لعلة تحريم الربا سواء جعلت التحريم الطعم أو الكيل أو القوت أو المال، لأن كلا من هذه الأوصاف موجود في العرايا والتحريم تخلف فيها، حيث جاز بيعها مع وجود التفاضل.

وإنما كان النقض الوارد على سبيل الاستثناء غير قادح في العلية، لأن النقض في الصورة المذكورة، وإن أفاد أن الوصف ليس بعلة لتخلف الحكم عنه، وشأن العلة أن يوجد المعلول بوجودها، إلا أن علية الوصف في غير الصورة المستثناة قد ثبتت بالإجماع، لأن العلماء متفقون على أن علة الربا في غير النقدين لا تخريج عن كونها الكيل أو الطعم أو الاقتيات والادخار، أو المالية، ودلالة الإجماع على علية الوصف أقوى من دلالة الدليل على تخلف الحكم المستلزم لعدم العلية، فقدم الإجماع عليه لترجحه وكانت العلية ثابتة في غير محل التخلف. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [١١٨/٤]. نهاية السول للإسنوي [١٤٦/٤ - ١٤٧]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٢١/٤ - ١٢٢].

تنبيــــه: واعلم أن محل الخلاف إذا كان النقض واردًا على سبيل الاستثناء فقد اختلف الأصوليون في كونه قادحًا أو غير قادح على مذاهب كثيرة أشهرها ما يأتي:

المذهب الأول: لا يقدح النقض في العلية مطلقًا، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، وسواء كان التخلف لمانع أو لغير مانع، وهذا المذهب هو المعروف عن الحنفية، ويسمونه تخصيص العلة.

المذهب الثاني: يقدح النقض مطلقًا، وهو مذهب الشافعي، ومختار الإمام الرازي.

المذهب الثالث: يقدح النقض في العلل المستنبطة، ولا يقدح في العلل المنصوصة، وهو المختار عند أكثر الشافعية، ولا فرق في الموضعين بين أن يكون التخلف لمانع أو لغير مانع.

المذهب الرابع: وهو المختار عند البيضاوي، يقدح النقض إذا كان التخلف لغير مانع، ولا يقدح إذا كان التخلف لمانع، ولا فرق في ذلك بين العلل المنصوصة، والعلل المستنبطة. انظر: المحصول

=

=

لفخر الدين الرازي [٣٦١/٢ - ٣٦٩]. إحكام الأحكام للآمدي [١١٨/٤ - ١٢٣]. نهاية السول للإسنوي [١٤٦/٤ - ١١٦]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٢٢/٤ - ١٢٦].

تذييـــــل: جواب النقض: سبق أن النقض هو وجود الوصف المدعى كونه علة في محل مع تخلف الحكم عنه في ذلك المحل، وسبق اختلاف الأصوليين فيه من حيث كونه قادحًا أو ليس قادحًا، وأن المختار عند البيضاوي أنه يقدح عند عدم المانع، ولا يقدح مع المانع.

ونقول هنا: إن النقض يعتبر اعتراضًا موجهًا إلى الدليل الذى أثبت به المستدل كـــون الـــوصـــف علة، فإذا وجه هذا الاعتراض إلى دليل المستدل، وكان المستدل ممن يرى أن النقض لا يقدح عند المانع أمكن للمستدل أن يجيب عنه بواحد من أجوبة ثلاثة:

الجواب الأول: أن يمنع المستدل وجود العلة في محل التخلف لعدم تحقيق جزء من أجزائها، مثل أن يقول الشافعي فيمن لم ينو الصوم ليلاً: تعرى أول صومه عن النية فلا يصح، فيقول له الحنفي: هذه العلة منقوضة بصوم التطوع، فإنه لو خلا عن النية ليلاً بأن أحدث النية نهارًا فإن الصوم يكون صحيحًا، فالعلة قد وجدت الحكم عنها، فيقول الشافعي: نمنع وجود العلة في صوم التطوع؛ لأن العلة في عدم الصحة هي عراء أول الصوم الواجب عن النية، فالوجوب جزء من العلة، ولم يتحقق ذلك الجزء في صوم التطوع، فلم تتحقق العلة لعدم تحقق أحد أجزائها.

هل للمعترض أن يستدل على وجود العلة في محل التخلف؟

إذا منع المستدل وجود العلة في محل التخلف لعدم وجود جزء من أجزائها، كما في المثال السابق، فهل للمعترض أن يقيم الدليل على أنها موجودة فيه؟

اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ - ليس له ذلك؛ لأنه يعتبر انتقالاً في المناظرة، فالمعترض يصير مستدلاً، والمستدل يصير معترضًا، وهذا غصب، والغصب ممنوع.

٢ - له ذلك؛ لأن هذا يعتبر تتميمًا لما ادعاه، فإن دعوى النقض تتضمن شيئين، أحدهما: أن العلة موجودة في محل التخلف. وثانيهما: أن الحكم قد تخلف عنها، فاستدلال المعترض على وجود العلة في محل التخلف يعتبر إثباتًا لدعواه، وليس انتقالاً.

٣ - إن كان المعترض لا طريق له لرد كلام المستدل إلا الاستدلال على وجود العلة في محل التخلف قبل منه ذلك، تحقيقًا لفائدة المناظرة، وهي انقطاع أحد الخصمين، وإن كان له طريق آخر غير هذا لم يقبل منه ذلك؛ لأنه اشتغال بشيء غيره أنفع منه.

وهذه الأقوال الثلاثة تجرى أيضًا فيما إذا استدل المستدل على العلية بدليل يمكن جريانه في محل التخلف مثل أن يقول الحنفي: من أحدث النية قبل الزوال في نهار رمضان فصومه صحيح، قياسًا على من أتى بالنية ليلاً بجامع أن كلاً منهما قد أتى بمسمى الصوم، فالحنفى قد جعل العلة في صحة الصوم هي الإتيان بمسمى الصوم في الصورتين، ثم يستدل على هذه العلة بأن مسمى الصوم، والإمساك مع النية، وهذا متحقق فيمن نوى ليلاً ومن نوى نهارًا قبل الزوال.

فيقول الشافعي له: هذه العلة منقوضة بمن أحدث النية نهارًا بعد الزوال فإنه قد أتى بمسمى

=

الصوم مع أن صومه باطل اتفاقًا، فيقول له الحنفي: لا نسلم أن العلة موجودة فيمن أحدث النية بعد الزوال، فهل للشافعى في هذه الحالة أن يقول له: إن الدليل الذى أقمته على العلية في غير محل التخلف يوجد كذلك في محل التخلف، فإما أن يكون الدليل باطلاً أو تكون العلة منقوضة.

في ذلك الأقوال الثلاثة المتقدمة، قال بعض الأصوليون: ليس له ذلك؛ لأنه يعتبر انتقالاً من نقض العلة إلى نقض الدليل، فلا يمكن من ذلك تقليلاً للجدل ومنعًا من انتشاره.

وقال البعض الآخر: له ذلك ما دام قد منع من الاستدلال على وجود العلة في محل التخلف لأن ذلك لا يعتبر غصبًا، وغاية الأمر أنه انتقل من اعتراض إلى اعتراض مع كونه لا يزال معترضًا، وهذا لا شيء فيه.

وقال فريق ثالث: إن كان له طريق آخر لرد كلام المستدل لم يمكن من ذلك؛ لأنه اشتغال بشيء غيره أنفع منه، وإن لم يكن له طريق لذلك إلا هذا الطريق، قبل منه ذلك تحقيقًا لفائدة المناظرة.

الجواب الثاني: أن يمنع المستدل تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض ويدعى أنه وجود فيه، إما تحقيقًا، وإما تقديرًا، ثم إن كان وجود الحكم في محل التخلف تحقيقًا مذهبًا للمستدل، اندفع النقض وصح الجواب اتفاقًا، سواء كان مذهبًا للمعترض كذلك أو ليس مذهبًا له، أما إن كان وجود الحكم في محل التخلف تقديريًا، فمن العلماء من جزم بدفع النقض كوجود الحكم تحقيقًا، ومنهم من توقف في ذلك.

مثال وجود الحكم تحقيقًا، أن يقول الشافعي: السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع فيقول الحنفي: هذه العلة منقوضة بالإجارة فإنها عقد معاوضة، ومع ذلك فالتأجيل شرط فيها، فالحكم قد تخلف عن العلة.

فيقول الشافعي: لا نسلم تخلف الحكم في الإجارة، فإن الإجارة لا يشترط في صحتها التأجيل فهى كالبيع في ذلك، واشتراط التأجيل فيها لاستيفاء المعقود عليه وهو المنفعة، باعتبار أنها ليست موجودة عند العقد، ولا يلزم من اشتراط التأجيل لاستقرار المنفعة، أن يكون التأجيل شرطًا في الصحة حتى يقال إن الحكم قد تخلف عن العلة.

ومثال الحكم التقديرى: أن يقول المستدل: ولد الأمة رقيق ولو كان أبوه حرًا، والعلة في رقه رق أمه، فيقول المعترض: هذه العلة منقوضة بولد المغرور، فإن الأمة إذا غرت الحر فادعت أنها حرة فتزوجها ثم تبين له بعد ذلك أنها أمة، فإن ولدها يكون حرًا وبذلك تكون العلة وهي رق الأم موجودة، والحكم هو رق الولد قد تخلف عنها.

فيقول المستدل: لا نسلم عدم وجود الحكم؛ لأن رق الولد موجود تقديرًا، ولذلك يجب في الولد القيمة، ولو كان حرًا ما وجبت قيمته.

هل للمعترض أن يستدل على عدم وجود الحكم؟

إذا منع المستدل تخلف الحكم في محل النقض، فهل للمعترض أن يقيم الدليل على عدم وجوده فيه، في ذلك أقوال ثلاثة هي بعينها الأقوال السابقة في منع وجود العلة.

الجواب الثالث: أن يقول المستدل إن الحكم قد تخلف عن العلة لمانع، والتخلف لمانع لا يبطل

=

العلية، مثل قول الشافعي: علة وجوب القصاص في القتل بالمحدد القتل العمد العدوان، وهي موجودة في المثقل فيجب فيه القصاص كما وجب في المحدد، فيقول الحنفي: هذه العلة منقوضة بقتل الوالد ولده فإن الوالد لا يجب عليه القصاص في قتل ولده عمدًا عدوانًا، فيقول الشافعي: إن تخلف الحكم عن العلة في هذه الصورة لمانع، وهو الأبوة، فإن الوالد سبب في حياة ولده فلا ينبغي أن يكون الولد سببًا في موت أبيه.

تنبيه: عند الاعتراض بالنقض والجواب عنه، يراعى ما يأتي:

أولاً: إذا ادعى المستدل أن العلة موجودة في جميع الصور، فلا يناقض هذه الدعوى عدم وجودها في كل الصور؛ لأن السالبة الكلية لا تناقض الموجبة الكلية؛ لأنه لا تناقض بين الكليتين، والذى يناقض دعوى المستدل المتقدمة، عدم وجود العلة في صورة مبهمة، أو عدم وجودها في صورة معينة؛ لأن ذلك يكون من قبيل السالبة الجزئية والسالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية.

ثانيًا: إذا ادعى المستدل أن الحكم موجود في صورة مبهمة أو في صورة معينة، فلا يناقض هذه الدعوى عدم وجوده في بعض الصور؛ لأن السالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الجزئية، والذى يعتبر نقيضًا لها هو عدم وجود الحكم في كل الصور؛ لأن السالبة الكلية تناقض الموجبة الجزئية، وكذلك تنتقض الدعوى السابقة بعدم وجود الحكم في الصورة المعينة التي ادعى ثبوت الحكم فيها؛ لأن النفى والإثبات قد اجتمعا على محل واحد في وقت واحد، وهذا تناقض والنقيضان لا يجتمعان.

ثالثًا: إذا ادعى أحد الخصمين نفى الحكم في جميع الصور، انتقضت تلك الدعوى بثبوت الحكم في صورة معينة أو في صورة مبهمة؛ لأن الموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية ولا تنتقض بثبوت الحكم في جميع الصور؛ لأنه لا تناقض بين الكليتين.

رابعًا: دعوى نفى الحكم في صورة مبهمة أو في معينة يناقضها ثبوت الحكم في نفس الصورة؛ لأن الموجبة الكلية نقيض للسالبة الجزئية، كما يناقضها ثبوت الحكم في نفس الصورة المعينة التي ادعى نفى الحكم فيها؛ لأن النفى والإثبات يكونان قد اجتمعا على محل واحد في وقت واحد، وهما نقيضان، والنقيضان لا يجتمعان.

ولا يناقض الدعوى ثبوت الحكم في بعض الصور؛ لأن الموجبة الجزئية لا تناقض السالبة الجزئية. انظر: نهاية السول للإسنوي [١٦٧/٤ - ١٨٠]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٢٦/٤ - ١٣١].

❁ ❁ ❁

الاعتـــراض الثاني: الكسر

وهو إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة، وإخراجه عن الاعتبار، بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذه في حد العلة.

هكذا قال أكثر الأصوليين، والجدليين، ومنهم من فسره: بأنه وجود المعنى في صورة، مع عدم الحكم فيه، والمراد وجود معنى تلك العلة في موضع آخر، ولا يوجد معها ذلك الحكم، وعلى

=

هذا التفسير يكون كالنقض.

ولهذا قال ابن الحاجب في المختصر: الكسر: وهو نقض المعنى، والكلام فيه كالنقض.

ومثاله: أن يعلل المستدل على القصر في السفر بالمشقة، فيقول المعترض: ما ذكرته من المشقة ينتقض بمشقة أرباب الصنائع الشاقة في الحضر.

وقد ذهب الأكثرون إلى أن الكسر غير مبطل.

وأما جماعة من الأصوليين، منهم الفخر الرازي، والبيضاوى، فجعلوه من القوادح.

قال الصفى الهندي: الكسر نقض يرد على بعض أوصاف العلة، وذلك هو ما عبر عنه الآمدي بالنقض المكسور. قال الصفى الهندي: وهو مردود عند الجماهير، إلا إذا بين الخصم إلغاء القيد، ونحن لا نعني بالكسر إلا إذا بين، أما إذا لم يبين، فلا خلاف أنه مردود، وأما إذا بين، فالأكثرون على أنه قادح، وقول الآمدي: والأكثرون على أنه غير قادح مردود.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في التلخيص: واعلم أن الكسر سؤال مليح، والاشتغال به ينتهى إلى بيان الفقه، وتصحيح العلة، وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته، وإفساد العلة به، ويسمونه النقض من طريق المعنى، والإلزام من طريق الفقه، وأنكره طائفة من الخراسانيين، قال: وهذا غير صحيح؛ لأن الكسر نقض من حيث المعنى، فهو بمنزلة النقض من طريق اللفظ. انتهى.

وقد جعلوا منه ما رواه البيهقى عنه صلى الله عليه وآله وسلم: أنه دعى إلى دار فأجاب، ودعى إلى دار أخرى فلم يجب، فقيل له في ذلك، فقال: "**إن في دار فلان كلبًا**"، فقيل: وفي هذه الدار سنور، فقال: السنور سبع. أخرجه الإمام أحمد في مسنده [٤٣٨/٢] ح [٨٣٦٣]. البيهقى في الكبرى [٢٤٩/١].

ووجه الدلالة: أنهم ظنوا أن الهرة يكسر المعنى، فأجاب بالفرق، وهو أن الهرة سبع، أي ليست بنجسة، كذا قيل.

قال في المنخول: قال الجدليون: الكسر يفارق النقض، فإنه يرد على إخالة المعلل، لا على عبارته، والنقض يرد على العبارة، قال: وعندنا لا معنى للكسر، فإن كل عبارة لا إخالة فيها، فهى طرد محذوف، فالوارد على الإخالة نقض، ولو أورد على أحد الوصفين مع كونهما مختلفين، فهو باطل لا يقبل.

تنبيـــــه: وخلاصة الكلام في الكسر: اختلف الأصوليون في تعريف الكسر، فعرفه الإمام الرازي والبيضاوى بأنه عدم تأثير أحد جزئى العلة ونقض الجزء الآخر، ومعنى هذا أن العلة تكون مركبة من جزئين: أحدهما لا تأثير له، أي يوجد الحكم بدونه، وثانيهما منقوض أي يوجد ويتخلف الحكم عنه.

فالكسر بهذا التعريف مركب من قادحين، هما عدم التأثير، والنقض، وقد سبق الكلام على هذين القادحين، وعرف أن النقض عند البيضاوي لا يقدح إلا عند عدم المانع، لا فرق بين العلل المنصوصة والعلل المستنبطة كما علم أن عدم التأثير عنده إنما يقدح في العلل المستنبطة دون

العلل المنصوصة، وبذلك يكون الكسر عند البيضاوي قادحًا مع مراعاة هذين القادحين عنده.
مثال الكسر: قول الشافعي مستدلاً على أن صلاة الخوف تؤدى حال الخوف: صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كصلاة الأمن، فيجعل العلة في أداء صلاة الأمن كونها صلاة يجب قضاؤها ليلحق بها صلاة الخوف في ذلك ويثبت لها وجوب الأداء.
فيقول المعترض: الجزء الأول، وهو صلاة، لا تأثير له؛ لأن وجوب الأداء يوجد عند عدمه كما في الحج، فالحج واجب الأداء، مع أنه ليس صلاة، فيقول الشافعي: صلاة الخوف عبادة يجب فيها القضاء فيجب فيها الأداء كصلاة الأمن فيقول المعترض: الجزء الثاني، وهو وجوب القضاء منقوض بصوم الحائض فإنه يجب فيه القضاء، مع أن الأداء فيه غير واجب، فالوصف قد وجد والحكم قد تخلف عنه، وهذا هو النقض.
أما الكسر عند الآمدي وابن الحاجب فهو تخلف الحكم عن الحكمة التي قصدت منه، مثل قول الحنفي مستدلاً على أن العاصى بسفره يقصر الصلاة: العاصى بسفره مسافر فيترخص له كالعاصى في سفره، ثم يبين الحكمة من جعل السفر علة في الترخيص بأن فيه مشقة، والشارع يريد دفع المشقة فيقول المعترض له: هذه الحكمة قد وجدت في الحضر وتخلف الحكم عنها كما في أرباب الصنائع الشاقة، كعمال المناجم والحدادين مثلاً.
وأما ما جعله البيضاوي كسرًا، فقد سماه كل من الآمدي وابن الحاجب نقضًا مكسورًا، واختار كل منهما أن النقض المكسور قادح في العلية، أما الكسر عندهما فليس قادحًا؛ لأنه لم يرد على العلة التي أناط الشارع الحكم بها، وإنما ورد على الحكمة، وذلك لا يقدح في كون الوصف المشتمل عليها علة، ما دام الحكم لم يتخلف عنه.
اعلم أن تعريف البيضاوي للكسر يجعل الكسر خاصًا بالعلل المركبة فلا يجرى في العلل البسيطة، أما تعريف الآمدي وابن الحاجب له فإنه يجعله غير مختص بالعلل المركبة بل يجرى فيها وفي العلل البسيطة. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٢/٣٧٤]. إحكام الأحكام للآمدي [٣/ ٣٣١ - ٣٣٦]. نهاية السول للإسنوي [٤/٢٠٤ - ٢٠٧]. المختصر في أصول الفقه لابن اللحام [ص/١٥٥ - ١٥٦]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [٤/١٣٨ - ١٤٠].

الاعتراض الثالث: عــدم العكس

وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى، كاستدلال الحنفي على منع تقديم أذان الصبح بقوله: صلاة لا تقصر، فلا يجوز تقديم أذانها كالمغرب، فيقال له: هذا الوصف لا ينعكس؛ لأن الحكم الذى هو منع التقديم للأذان على الوقت موجود فيما قصر من الصلوات لعلة أخرى. انظر: نهاية السول للإسنوي [٤/١٨٤، ١٨٦ - ١٨٧].
قال إمام الحرمين: إذا قلنا إن اجتماع العلل على معلول واحد غير واقع، فالعكس لازم ما لم يثبت الحكم عند انتفاء العلة بتوقيف، لكن لا يلزم المستدل بيانه، بخلاف ما ألزمناه في النقض؛ لأن ذاك داع إلى الانتشار، وسببه أن إشعار النفى بالنفى منحط عن إشعار الثبوت بالثبوت.
وقال الآمدي: لا يرد سؤال العكس، إلا أن يتفق المتناظران على اتحاد العلة.

❁❁❁

الاعتــراض الرابـــع: عــدم التأثير

تأثير العلة للحكم معناه: انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف في نفس المحل الذى ثبتت عليه الوصف فيه، فعدم التأثير معناه وجود الحكم بدون الوصف في المحلل الذى ثبتت عليته فيه.

انظر: نهاية السول للإسنوي [٤/١٨٣ - ١٨٤]، أصــول الفقه للشيخ أبي النــور زهير [٤/١٣٢]. وقد ذكر جماعة من أهل الأصول أن هذا الاعتراض قوى، حتى قال ابن الصباغ: إنه من أصح ما يعترض به على العلة.

وقال ابن السمعاني: ذكر كثير من أصحابنا سؤال عدم التأثير، ولست أرى له وجهًا بعد أن يبين المعلل التأثير لعلته، وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير، وقد جعله القائلون به منقسمًا إلى أقسام:

الأول: عدم التأثير في الوصف بكونه طرديًا، وهو راجع إلى عدم العكس السابق قبل هذا، كقولهم: صلاة الصبح لا تقصر، فلا تقدم على وقتها كالمغرب، فقولهم: لا تقصر وصف طردي بالنسبة إلى وصف التقديم.

الثاني: عدم التأثير في الأصل بكونه مستغنى عنه في الأصل لوجود معنى آخر مستقل بالغرض، كقولهم في بيع الغائب: مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير في الهواء، فيقال: لا أثر لكونه غير مرئى، فإن العجز عن التسليم كاف؛ لأن بيع الطير لا يصح، وإن كان مرئيًا.

وحاصله معارضة في الأصل؛ لأن المعترض يلغى من العلة وصفًا، ثم يعارضه المستدل بما بقى.

قال إمام الحرمين: والذى صار إليه المحققون فساد العلة بما ذكرنا.

وقيل: بل يصح؛ لأن ذلك القيد له أثر في الجملة، وإن كان مستغنى عنه، كالشاهد الثالث بعد شهادة عدلين، وهو مردود؛ لأن ذلك القيد ليس محله، ولا وصفًا له، فذكره لغو، بخلاف الشاهد الثالث، فإنه متهيئ لأن يصير عند عدم صحة شهادة أحد الشاهدين ركنًا.

الثالث: عدم التأثير في الأصل والفرع جميعًا، بأن يكون له فائدة في الحكم، إما ضرورية، كقول من اعتبر الاستنجاء بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية، فاشترط فيها العدد كالجمار.

وإما غير ضرورية، كقولهم: الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر إلى إذن الإمام كالظهر، فإن قولهم: مفروضة حشو لو حذف لم يضر.

الرابع: عدم التأثير في الفرع، كقولهم: زوجت نفسها فلا يصح، كما لو: تزوجت من غير كفء، فيقال: غير كفء لا أثر له، فإن النزاع في الكفء وغيره سواء. وقد اختلف فيه على أقوال:

الأول: الجواز، قال الأستاذ أبو بكر: وهو الأصح.

والثاني: المنع.

والثالث: التفصيل، وهو عدم الجواز مع تبيين محل السؤال، والجواز مع عدمه، واختاره إمام

=

الحرمين.

الخامس: عدم التأثير في الحكم، وهو أن يذكر في الدليل وصفًا لا تأثير له في الحكم المعلل به، كقولهم في المرتدين الذين يتلفون الأموال: مشركون أتلفوا في دار الحرب، فلا ضمان عليهم كالحربي، فإن دار الحرب لا مدخل لها في الحكم، فلا فائدة لذكرها؛ لأن من أوجب الضمان يوجبه، وإن لم يكن في دار الحرب، وكذا من نفاه ينفيه مطلقًا.

تنبيـــــه: وتلخيص الكلام فيه: اختلف الأصوليون في عدم التأثير وعدم العكس من حيث كونه قادحًا في العلية أو غير قادح فيها على مذاهب ثلاثة:

الأول: يقدح مطلقًا سواء كانت العلل مستنبطة أو منصوصة.

الثاني: لا يقدح مطلقًا لا في العلل المنصوصة، ولا في العلل المستنبطة.

الثالث: لا يقدح في العلل المنصوصة ويقدح في العلل المستنبطة.

مبنى الخلاف: وهذا الخلاف مبنى على خلاف آخر هو جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر وعدم جواز ذلك.

فالقائلون يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر قالوا: إن عدم التأثير وعدم العكس لا يقدح في علية الوصف؛ لأن غاية ما يترتب عليه أن يوجد الحكم عند عدم الوصف لوجود وصف آخر يصلح أن يكون علة لذلك الحكم ولا شيء في ذلك؛ لأن الحكم الواحد يصح أن يعلل بعلل متعددة.

والقائلون بعدم جواز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة يقولون: إن عدم التأثير وعدم العكس يقدح في كون الوصف علة؛ لأن وجود الحكم بدون الوصف المدعى كونه علة يقضى بعدم عليته لذلك الحكم؛ لأن المعلول لا يوجد بدون علته.

ومن قال بجواز تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة إذا كانت منصوصة ولا يجوز تعليله مستنبطة قال: إن عدم التأثير وعدم العكس يقدح في المستنبطة ولا يقدح في المنصوصة.

وإذا علم أن الخلاف في عدم التأثير وعدم العكس مبنى على الخلاف في جواز تعدد العلل الحكم الواحد وعدم جوازه كان علينا أن نذكر هذا الخلاف ووجهة المتخالفين لنكون على بينة مما نحن فيه.

اختلف الأصوليون في تعليل الحكم الواحد سواء كان واحدًا بالشخص أو كان واحدًا بالنوع بأكثر من علة واحدة على أقوال ثلاثة:

١ - لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين أو أكثر سواء كانت العلل منصوصة أم مستنبطة.

٢ - يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر لا فرق في ذلك بين العلل المنصوصة والمستنبطة.

٣ - يجـــوز تعلـــيله بذلك في العلل المنصوصة ولا يجوز في المستنبطة وهو المختار للبيضاوي.

انظـــر: نهايـــة الســـول للإســـنوي [١٨٩/٤ - ٢٠٤]. أصـــول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٣٣/٤ - ١٣٨].

❁ ❁ ❁

=

الاعتراض الخامس: القلب

قال الآمدي: هو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لا له، انظر: إحكام الأحكام للآمدي [١٤٤/٤]. أو يدل عليه وله، والأول قلما يتفق في الأقيسة.

ومثاله في المنصوص: باستدلال الحنفي في توريث الخال بقوله ﷺ: "الخال وارث من لا وارث له"، فأثبت إرثه عند عدم الوارث، فيقول المعترض: هذا يدل عليك لا لك؛ لأن معناه نفي توريث الخال بطريق المبالغة، كما يقال: الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له، أي ليس الجوع زادًا، ولا الصبر حيلة.

قال الفخر الرازي في المحصول: القلب معارضة إلا في أمرين:

أحدهما: أنه لا يمكن فيه الزيادة في العلة، وفي سائر المعارضات يمكن.

والثاني: لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والأصل؛ لأن أصله وفرعه أصل المعلل وفرعه، ويمكن ذلك في سائر المعارضات، أما فيما وراء هذين الوجهين، فلا فرق بينه وبين المعارضة. انظر: المحصول للرازي [٣٧٧/٢].

قال الهندي: والتحقيق أنه دعوى؛ لأن ما ذكره المستدل عليه لا له في تلك المسألة على ذلك الوجه. انتهى. وجعله ابن الحاجب وشراح كلامه قسمين:

أحدهما: تصحيح مذهب المعترض، فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما.

وثانيهما: إبطال مذهب المستدل ابتداء، إما صريحًا، أو بالالتزام.

ومثال الأول: أن يقول الحنفي: الاعتكاف يشترط فيه الصوم؛ لأنه لبث، فلا يكون بمجرده قربة، كالوقوف بعرفة.

فيقول الشافعي: فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة.

ومثال الثاني: أن يقول الحنفي في أنه يكفى مسح ربع الرأس عضو من أعضاء الوضوء، فلا يكفى أقله، كسائر الأعضاء، فيقول الشافعي: فلا يقدر بالربع، كسائر الأعضاء، هذا الصريح.

وأما الالتزام، فمثاله أن يقول الحنفي: بيع غير المرئى بيع معاوضة، فيصح مع الجهل بأحد العوضين، كالنكاح، فيقول الشافعي: فلا يثبت فيه خيار الرؤية، كالنكاح.

وقد ذهب إلى اعتبار هذا الاعتراض الجمهور، وأنه قادح.

وأنكره بعض أهل الأصول، وقال: إن الحكمين، أي ما يثبته المستدل، وما يثبته القالب، إن لم يتنافيا، فلا قلب، إذ لا منع من اقتضاء العلة الواحدة لحكمين غير متنافيين، وإن استحال في صورة واحدة، فلم يمكن الرد إلى ذلك الأصل بعينه، فلا يكون قلبًا، إذ لا بدّ فيه من الرد إلى ذلك الأصل.

وأجاب الجمهور عن هذا: بأن الحكمين غير متنافيين لذاتهما، فلا جرم يصح اجتماعهما في الأصل، لكن قام الدليل على امتناع اجتماعهما في الفرع، فإذا أثبت القالب الحكم الآخر في الفرع بالرد إلى الأصل، امتنع ثبوت الحكم الأول، وظاهر كلام إمام الحرمين أنه لازم جدلاً لا دينًا.

وقال أبو الطيب الطَّبري: إن هذا القلب إنما ذكره المتأخرون من أصحابنا، حيث استدل أبو حنيفة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: "لا ضرر ولا ضرار" في مسألة الساحة قال: وفي هدم البناء ضرار بالغاصب، فقال له أصحابنا: وفي بيع صاحب الساحة لساحته إضرار به.

قال: ومن أصحابنا من قال: لا يصح سؤال القلب، قال: وهو شاهد زور، يشهد لك ويشهد عليك، قال: وهذا باطل؛ لأن القالب عارض المستدل بما لا يمكن الجمع بينه وبين دليله، فصار كما لو عارضه بدليل آخر.

وقيل: هو باطل، إذ لا يتصور إلا في الأوصاف الطردية.

ومن أنواع القلب: جعل المعلول علة، والعلة معلولاً، وإذا أمكن ذلك تبين أن لا علة، فإن العلة هي الموجبة، والمعلول هو الحكم الواجب لها.

وقد فرقوا بين القلب والمعارضة بوجوه:

منها: ما قدمنا عن الفخر الرازي.

وقال القاضي أبو الطيب الطبري، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي: إنه معارضة، فإنه لا يفسد العلة.

وقال ابن الحاجب في مختصر المنتهى: والحق أنه نوع معارضة، اشترك فيه الأصل والجامع، فكان أولى بالقبول.

تنبيـــــه: وتلخيص الكلام فيه: القلب هو ربط المعترض حكمًا مخالفًا لحكم المستدل، بعلة المستدل، وأصل المستدل فمثلاً إذا قال الحنفي مستدلاً على أن الصوم شرط في الاعتكاف: الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة، فقال الشافعي معارضًا له: الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة.

فالحنفى يعتبر مستدلاً، والشافعى يعتبر معترضًا، والقياس الذى أتى به الحنفي يعتبر دليلاً مثبتًا لدعواه التي ادعاها وهي اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف، والعلة في هذا القياس، كون الاعتكاف لبثًا مخصوصًا، والأصل فيه الوقوف بعرفة، وبالنظر في القياس الذى أتى به الشافعي نجد أن العلة والأصل فيه هما علة الحنفي وأصل الحنفي، وقد أنتج هذا القياس حكمًا مخالفًا لقياس الحنفي، وهو عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف، فيسمى هذا قلبًا لانطباق التعريف السابق عليه.

أقسام القلب: ينقسم القلب إلى ثلاثة أقسام:

الأول: قلب يكون الغرض منه إبطال مذهب المستدل صراحة مثل قول الحنفي في الاستدلال على وجوب مسح ربع الرأس: مسح الرأس ركن في الوضوء، فلا يكفى فيه أقل ما يطلق عليه الاسم كالوجه، فيقول له الشافعي: مسح الرأس ركن في الوضوء فلا يكفى فيه الربع، كالوجه. فقياس الشافعي أنتج أن مسح الرأس لا يكفى فيه الربع، وهذا خلاف مذهـــب الحنفي، فكـــان هذا القياس مبطلاً لمذهب الحنفي صراحة مع كونه لم يثبت مذهب الشافعي لوجود مذهب ثالث. وهو مسح الجميع كما يقول مالك، رضي الله عنه.

والثاني: قلب يكون الغرض منه إبطال مذهب المستدل ضمنًا أي بطريق اللزوم، وذلك بأن ينفى لازمًا مساويًا لمذهب المستدل، فينتفى هذا المذهب؛ لأن نفى اللازم المساوى يستلزم نفى الملزوم.

مثاله قول الحنفي في استدلاله على صحة بيع الغائب: بيع الغائب عقد معاوضة، فيصح عند عدم رؤية المعقود عليه كالنكاح، فيقول الشافعي له: بيع الغائب عقد معاوضة، فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح.

فقياس الحنفي أنتج صحة بيع الغائب عند عدم الرؤية قياسًا على النكاح، فإن العقد فيه صحيح اتفاقًا وإن لم ير الزوج فيه الزوجة ولكن الحنفي يشترط لصحة بيع الغائب الخيار عند الرؤية فالخيار عنده لازم من لوازم صحة بيع الغائب. وبالنظر في القياس الذى أتى به الشافعي نجد أنه أنتج أن الخيار لا يثبت في بيع الغائب بالقياس على النكاح، فإنه لا خيار فيه للزوج اتفاقًا، وبذلك يكون هذا القياس قد نفى لازمًا من لوازم مذهب الحنفي فينتفى ذلك المذهب؛ لأن نفى اللازم المساوى يستلزم نفى الملزوم.

ومن القسم الثاني قلب المساواة، وهو قياس يكون الأصل فيه مشتملاً على حكمين، أحدهما منفى عن الفرع اتفاقًا، وثانيهما مختلف بين الخصمين على ثبوته له، فالمستدل يريد أن يثبت هذا الحكم للفرع بالقياس على الأصل، فيقول له المعترض: يجب التسوية بين الحكمين في الفرع كما سوى بينهما في الأصل، ولكن التسوية بين الحكمين في الفرع يلزمها عدم ثبوت الحكم الثاني فيه، ضرورة أنهما متفقان على نفى الحكم الأول عنه وبذلك يبطل مذهب المعترض ضمنًا.

مثاله أن يقول الحنفي في الاستدلال على أن طلاق المكره يقع عليه: المكره مكلف مالك للعصمة فيقع عليه الطلاق كالمختار، فيقول له الشافعي: المكره مكلف مالك للعصمة فيسوى بين إيقاع الطلاق منه وإقراره به.

فكل من الحنفي والشافعى يقول إن المكره لا يؤاخذ بإقراره بالطلاق لسلب الاختيار عنه، ولكنهما مختلفان في إيقاع الطلاق منه، فالحنفى يرى إيقاعه عليه والشافعى لا يرى ذلك بل يقول بعدم إيقاعه عليه والحنفى يستدل على صحة دعواه بقياس المكره على المختار بجامع أن كلاً منهما مكلف مالك للعصمة، والشافعي يخالفه في ذلك ويقول يجب أن يسوى بين إيقاع الطلاق من المكره وإقراره به كما سوى بينهما في المختار، وبما أن إقرار المكره بالطلاق لا يعتبر فيكون إيقاع الطلاق منه غير معتبر كذلك، وبذلك لا يتم للحنفى ما ادعاه.

الثالث: قلب يكون الغرض منه إثبات مذهب المعترض صراحة مثل أن يقول الحنفي مستدلاً على أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف، الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة، فيقول الشافعي الاعتكاف: لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة، فقياس الشافعي أنتج مذهبه صراحة وهو أن الصوم لا يشترط في صحة الاعتكاف.

مثال آخر: أن يقول الشافعي في استدلاله على تعين الماء في إزالة النجاسة: طهارة تراد لأجل لصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث، فيقول له الحنفي: طهارة تراد لأجل الصلاة

فتصح بغير الماء كطهارة الحدث.

فالقياس الذى أتى به الحنفي أثبت مذهبه وهو صحة إزالة النجاسة بغير الماء صراحة.

اختلاف الأصوليين في القلب:

ذهب الكثير من الأصوليين ومنهم البيضاوي إلى أن القلب يكون قادحًا في العلية ويقبل من المعترض، ووجهتهم في ذلك أن القلب يضعف دليل المستدل؛ لأنه ينتج خلاف ما أثبته دليله، والدليل الواحد لا يدل على الشيء وخلافه.

وذهب قليل منهم إلى أنه غير مقبول، ووجهتهم في ذلك أن المعترض إن تعرض في دليله إلى نقيض حكم المستدل تعذر عليه القياس على أصل المستدل لاستحالة اجتماع حكمين متقابلين في صورة واحدة، وإن لم يتعرض في دليله إلى النقيض لم يكن ذلك اعتراضًا على دليل المستدل فلا يكون مقبولاً منه.

وأجيب عن ذلك: باختيار الشق الأول، فإن القلب حقيقته إثبات خلاف مدعى المستدل بعلة المستدل وأصله فالمعترض بالقلب متعرض لدليل المستدل، ومثبت لخلاف حكمه، واجتماع حكمين متقابلين في الصورة الواحدة واقع وليس ممنوعًا، ألا ترى أن مسح الرأس قد اجتمع فيه عدم إجزاء مسح البعض، وعدم الاكتفاء بالربع، مع أنهما متخالفان، وأن النكاح قد اجتمع فيه عدم ثبوت الخيار فيه، والصحة عند عدم الرؤية، مع تنافيهما عند أبي حنيفة في بيع الغائب وأن الوقوف بعرفة قد ثبت فيه عدم اشتراط الصوم، وكونه ليس بمجرده قربة، مع تنافيهما عند أبي حنيفة في الاعتكاف.

وأما عدم اجتماع الحكمين في الفرع في القلب فليس لكونهما متنافين باعتبار ذاتهما، بل لأن الخصمين متفقان على أن الثابت في الفرع من هذين الحكمين هو أحدهما فقط، فثبوت أحدهما يقضى بعدم ثبوت الآخر فيه.

الفرق بين القلب والمعارضة:

سبق أن القلب هو إثبات المعترض خلاف حكم المستدل بأصل المستدل وعلته، فدليل المعترض لا بدّ فيه من وجود أصل المستدل وعلته، أما المعارضة فهى إتيان الخصم بدليل يثبت خلاف ما أثبته دليل المستدل، فكل من القلب والمعارضة فيه إثبات لخلاف ما أثبته دليل المستدل، غير أن القلب لا بدّ فيه من أن يكون دليل المعترض مشتملاً على أصل المستدل وعلته والمعارضة لا يشترط فيها ذلك، بل ربما كان الشرط فيها أن يكون كل من الأصل والعلة مخالفًا لأصل المستدل وعلته، وهذا هو الفرق الأول.

الفرق الثاني بينهما أن المستدل في القلب لا يصح له أن يعترض على القالب بأي نوع من أنواع الاعتراضات؛ لأن ذلك يكون طعنًا منه على أصله وعلته، أما المعارضة فللمستدل أن يعترض على دليل المعترض بأي وجه من وجوه الاعتراضات، كالمنع أو القلب أو المعارضة ولا يطعن ذلك في دليله لكونه مخالفًا لدليل المعترض. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [١٤٣/٤ - ١٥٠]. المحصول لفخر الدين الرازي [٣٧٦/٢ - ٣٧٩]. نهاية السول للإسنوي [٢١٠/٤ -

٢٢١]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٤٠/٤ - ١٤٤].

❊ ❊ ❊

الاعتراض السادس: القول بالموجَب

بفتح الجيم، أي القول بما أوجبه دليل المستدل.

قال في المحصول: وحدُّه: تسليم ما جعله المستدل موجب العلة، مع استبقاء الخلاف. انتهى. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [٢٢٢/٢].

قال الزركشي في البحر: وذلك بأن يظن المعلل أن ما أتى به مستلزم لمطلوبه، من حكم المسألة المتنازع فيها، مع كونه غير مستلزم.

قال: وهذا أولى من تعريف الرازي له بموجب العلة؛ لأنه لا يختص بالقياس.

قال ابن المنير: حدوه بتسليم مقتضى الدليل، مع بقاء النزاع فيه، وهو غير مستقيم؛ لأنه يدخل فيه ما ليس منه، وهو بيان غلط المستدل على إيجاب النية في الوضوء بقوله ﷺ: "في أربعين شاة شاة"، فقال المعترض: أقول بموجب هذا الدليل، لكنه لا يتناول محل النزاع، فهذا ينطبق عليه الحد، وليس قولاً بالموجب؛ لأن شرطه أن يظهر عذر للمستدل في العلة، فتمام الحد أن يقال: هو تسليم مقتضى الدليل، مع بقاء النزاع، حيث يكون للمستدل عذر معتبر.

ومن أنواع القول بالموجب: أن يذكر المستدل إحدى المقدمتين، ويسكت عن الأخرى، ظنًا منه أنها مسلمة، فيقول الخصم بموجب المقدمة، ويبقى على المنع لما عداها.

ومنها: أن يعتقد المستدل تلازمًا بين محل النزاع، وبين محل آخر، فينصب الدليل على ذلك المحل بناء منه على أن ما ثبت به الحكم في ذلك المحل يستلزم ثبوته في محل النزاع.

فيقول المعترض بالموجب ومنع الملازمة.

والفرق بينه وبين المعارضة أن حاصله يرجع إلى خروج الدليل عن محل النزاع، والمعارضة فيها اعتراف بأن للدليل دلالة على محل النزاع.

قال إمام الحرمين، وابن السمعاني: وهو سؤال صحيح إذا خرج مخرج الممانعة، ولا بدّ في توجهه من شرط، وهو أن يسند الحكم الذى ينصب له العلة إلى شيء، مثل قول الحنفي في ماء الزعفران: ماء خالطه طاهر، والمخالطة لا تمنع صحة الوضوء. فيقول المعترض: المخالط لا يمنع، لكنه ليس بماء مطلق.

قال في المنخول: الأصوليون يقولون تارة إن القول بالموجب ليس اعتراضًا، وهو لعمرى كذلك، فإنه لا يبطل العلة؛ لأنها إذا جرت العلة وحكمها مختلف فيه، فلأن تجرى وحكمها متفق عليه أولى.

واختلفوا هل يجب على المعترض إبداء سند القول بالموجب أم لا؟

فقيل: يجب لقربه إلى ضبط الكلام، وصونه عن الخبط، وإلا فقد يقول بالموجب على سبيل العناد.

وقيل: لا يجب؛ لأنه قد وفي بما عليه، وعلى المستدل الجواب، وهو أعرف بمآخذ مذهبه، قال

الآمدي: وهو المختار.

تنبيـــــه: وتلخيص الكلام فيه: أن القول بالموجب بفتح الجيم هو تسليم المعترض بمقتضى دليل المستدل القول بالموجب بفتح الجيم، هو تسليم المعترض بمقتضى دليل المستدل مع بقاء الخلاف بينهما في الحكم المتنازع فيه، فالمستدل يخيل إليه أن الدليل الذى أتى به من نص أو قياس يستلزم حكم المسألة المتنازع فيها، ولكنه في الواقع لا يستلزمه، ولذلك فإن المعترض يسلم له ما أنتجه دليله ولكن النزاع بينهما لا ينقطع؛ لأن الحكم المتنازع فيه لم يثبته الدليل.

أقسامه: ينقسم القول بالموجب إلى قسمين:

أحدهما: أن يكون في جانب النفى، وثانيهما: أن يكون في جانب الإثبات. ومثال الأول: قول الشافعي في وجوب القصاص في المثقل: القتل بالمثقل لا تفاوت بينه وبين القتل بالمحدد إلا في آلة القتل، والآلة وسيلة للقتل، والتفاوت في الوسيلة لا يمنع من وجوب القصاص، كالتفاوت في محل المتوسل إليه، مثل كون المقتول صغيرًا أو كبيرًا أو غنيًا أو فقيرًا، فيقول الحنفي نعم التفاوت في الوسيلة لا يمنع من وجوب القصاص، ولكن لا يلزم من هذا وجوب القصاص في المثقل؛ لأن انتفاء التفاوت في الوسيلة انتفاء لمانع واحد، ونفى المانع الواحد لا يوجب نفى كل مانع، والقصاص لا يجب إلا عند انتفاء جميع الموانع، مع وجود المقتضى لذلك، ودليلك لم يتعرض لهذا فلا يثبت مدعاك.

فإذا قال المستدل وهو الشافعي للحنفى وهو المعترض: إن المقتضى لوجوب القصاص موجود وهو القتل العمد العدوان، والموانع كلها منتفية؛ لأنه لا يتصور مانع من وجوب القصاص في المثقل إلا التفاوت في الوسيلة وأنت مسلم بأنه لا يعتبر مانعًا، فالأرجح أنه لا يسمع من الشافعي هذا القول ويكون مفحمًا؛ لأنه قد ظهر أن الذى استدل به أولاً ليس دليلاً تامًا، بل هو بعض الدليل.

وقال بعض الأصوليون: يسمع منه ذلك؛ لأنه لا يزال مستدلاً ولم ينتقل بهذا القول إلى كونه معترضًا حتى يكون ذلك غصبًا، غاية الأمر أنه انتقل من دليل إلى دليل آخر، وهذا لا شيء فيه.

وإذا قال المعترض المستدل ما توهمته مأخذًا لمذهبي أو لمذهب إمامى ليس مأخذًا، فهل يقبل من المعترض ذلك على إجماله من غير أن يبين مأخذه أو مأخذ إمامه أو لا يقبل منه ذلك حتى يبين المأخذ، اختلف الأصوليون في ذلك، فقال بعضهم: لا يقبل منه ذلك حتى يبين المأخذ لجواز أن يكون معاندًا.

وقال فريق آخر: يقبل منه ذلك مجردًا عن بيان المأخذ، وهو الراجح؛ لأن المعترض عدل، وعدالته تمنع من كذبه، ولأنه لو كلف ببيان المأخذ لانقلب مستدلاً بعد أن كان معترضًا، وفي ذلك انتشار للمناظرة والجدل.

ومثال الثاني: قول الحنفي مستدلاً على أن الخيل تجب فيها زكاة العين: الخيل حيوان يسابق عليه فتجب الزكاة كالإبل، فيقول الشافعي: مسلَّم ولا يفيدك؛ لأن مقتضى دليلك أن الزكاة من حيث هي تجب في الخيل ونحن نقول بذلك فتوجب فيها الزكاة إذا كانت من عروض التجارة، فدليلك

مطلق، والمطلق يتحقق ولو في صورة واحدة؛ لأنه لا عموم له، وقد علمنا به في زكاة التجارة، فدليلك لم يثبت ما تدعيه. انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي [١٥١/٤ - ١٥٨]. المحصول لفخر الدين الرازي [٣٧٩/٢]. نهاية السول للإسنوي [٢٢٢/٤ - ٢٣٠]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٤٤/٤ - ١٤٦].

❁ ❁ ❁

الاعتراض السابـــع: الفرق

وهو إبداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة، أو جزء علة، وهو معدوم في الفرع، سواء كان مناسبًا أو شبهًا إن كانت العلة شبيهة، بأن يجمع المستدل بين الأصل والفرع بأمر مشترك بينهما فيبدى المعترض وصفًا فارقًا بينه وبين الفرع.

قال في المحصول: الكلام فيه مبنى على أن تعليل الحكم بعلتين، هل يجوز أم لا؟ انتهى. انظر: المحصول للرازي [٣٨٠/٢]

وقد اشترطوا فيه أمرين:

أحدهما: أن يكون بين الأصل والفرع فرق بوجه من الوجوه، وإلا لكان هو هو، وليس كلّ ما انفرد به الأصل بوصف من الأوصاف يكون مؤثرًا، مقتضيًا للحكم، بل قد يكون ملغى للاعتبار بغيره، فلا يكون الوصف الفارق قادحًا.

والثاني: أن يكون قاطعًا للجمع بأن يكون أخص من الجمع فيقدم عليه، أو مثله فيعارضه.

قال جمهور الجدليين في حده: الفرق قطع الجمع بين الأصل والفرع، إذ اللفظ أشعر به، وهو الذى يقصد منه.

وقال بعضهم: حقيقته المنع من الإلحاق بذكر وصف في الفرع، أو في الأصل.

قال إمام الحرمين، والأستاذ أبو إسحاق: إن الفرق ليس سؤالاً على حياله، وإنما هو معارضة الأصل بمعنى، أو معارضة العلة التي نصبها المستدل في الفرع بعلة مستقلة، وهو سؤال صحيح، كما اختاره إمام الحرمين، وجمهور المحققين من الأصوليين، والفقهاء.

قال إمام الحرمين: ويعترض على الفارق مع قبوله في الأصل بما يعترض به على العلل المستقلة.

تنبيـــــه: وتلخيص الكلام فيه: اعلم أن الفرق نوعان: أحدهما اعتبار ما في الأصل من الخصوصية جزءًا من العلة وثانيهما جعل خصوص الفرع مانعًا من ثبوت الحكم فيه، مثال الأول: أن يستدل الحنفي على نقض الخارج من غير السبيلين للوضوء إذا كان نجسًا بقوله: خارج نجس فيكون ناقضًا، كالخارج من السبيلين، والجامع بينهما خروج النجاسة، فيقول الشافعي: قياس مع الفارق؛ لأن نقض الوضوء في الخارج من السبيلين علته خروج النجس من السبيلين، فخصوصية الخروج من السبيلين معتبرة، وليست تلك الخصوصية موجودة في الخارج من غيرهما.

ومثال الثاني: أن يستدل الحنفي على قتل المسلم بالذمى بقوله: قاتل فيقتص منه قياسًا على من قتل ذميًا، والجامع بينهما القتل العمد العدوان، فيقول الشافعي: قياس من الفارق؛ لأن خصوصية الفرع وهي كون القاتل مسلمًا تعتبر مانعًا من وجوب القصاص عليه إذا كان المقتول ذميًا لعدم

=

التكافؤ بينهما، فإن الذمى حقير، والمسلم شريف.

فالنوع الأول: يعتبر قادحًا في العلية على رأي من لم يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين، ولا يعتبر قادحًا على رأي من جوز ذلك، وقد سبق الكلام على هذا المبحث، وعلم منه أن مذهب البيضاوي جواز التعليل بالعلل المنصوصة دون المستنبطة.

فيكون النوع الأول عند البيضاوي قادحًا في العلل المستنبطة دون المنصوصة.

وأما النوع الثاني من الفرق وهو جعل خصوصية الفرع مانعًا فإنما يعتبر قادحًا على رأي من يقول: إن النقض قادح مطلقًا سواء تخلف الحكم عن العلة لمانع أو لغير مانع أما إذا قلنا إن تخلف الحكم عن الوصف لمانع لا يقدح في العلية فلا يكون النوع الثاني قادحًا.

وبما أن البيضاوي قد اختار أن النقض لا يقدح عند المانع، يكون مذهبه أن النوع الثاني من الفرق غير قادح في العلية.

تنبيــــه: بنى البيضاوي تأثير الفرق بالنوع الثاني في العلية على أن النقض مع المانع قادح في العلية، ومقتضى هذا أنه لا يقدح في العلية إذا قلنا إن النقض مع المانع غير قادح، وهو بناء صحيح لا غبار عليه لأن كلامه في قوادح العلية لا في قوادح كلام المستدل من حيث هو.

ولكن الإسنوي اعترض على هذا البناء قائلاً إن الفرق بالنوع الثاني يؤثر في كلام المستدل مطلقًا، ويجعل كلام المعترض هو الصحيح سواء قلنا إن النقض مع المانع قادح في العلية أم غير قادح فيها لأنه في حالة ما إذا كان النقض مع المانع قادحًا في العلية يبطل كلام المستدل لبطلان علته فيتم للمعترض ما أراد. وفي حالة ما إذا كان النقض مع المانع غير قادح في العلية تكون العلة التي قاس بها المستدل صحيحة ولكن لا يثبت الحكم بها للفرع لوجود المانع فيه والمقتضى لا يعمل عمله إلا عند انتفاء المانع فلا يثبت كلام المستدل ويكون كلام المعترض هو الصحيح، وبذلك تبين أن الفرق بالنوع الثاني مبطل لكلام المستدل سواء قلنا إن النقض مع المانع قادح في العلة أم قلنا إنه غير قادح فيها.

والواقع أن هذه مغالطة من الإسنوي لأن كلام البيضاوي في مبطلات العلية وليس في مبطلات كلام المستدل عامة.

ولا شك أن الفرق بالنوع الثاني إنما يبطل العلية في حالة واحدة وهي الحالة التي يكون فيها النقض مع المانع قادحًا ولا يبطلها في حالة ما إذا كان النقض مع المانع غير قادح في العلية فكلام البيضاوي صحيح. انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي [١٣٨/٤ - ١٣٩]. المحصول لفخر الدين الرازي [٣٨٠/٢ - ٣٨٥]. نهاية السول للإسنوي [٢٣٠/٤ - ٢٤٠]. أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير [١٤٦/٤ - ١٤٨].

❁ ❁ ❁

الاعتراض الثامن: الاستفسار

وقد قدمه جماعة من الأصوليين على الاعتراضات، ومعناه: طلب شرح معنى اللفظ إن كان غريبًا، أو مجملاً، ويقع بهل أو الهمزة أو نحوهما، مما يطلب به شرح الماهية، وهو سؤال مقبول

=

=

معول عليه عند الجمهور، وقد غلط من لم يقبله من الفقهاء؛ لأن محل النزاع إذا لم يكن متحققًا، لم يظهر وفاق ولا خلاف.

وقد يرجع المخالف إلى الموافقة عن أن يتضح له محل النزاع، ولكن لا يقبل إلا بعد بيان اشتمال اللفظ على إجمال، أو غرابة، فيقول المعترض:

أولاً: اللفظ الذى ذكره المستدل مجمل، أو غريب بدليل كذا، فعند ذلك يتوجه على المستدل التفسير.

وحكى الصفى الهندي أن بعض الجدليين أنكر كونه اعتراضًا؛ لأن التصديق فرع دلالة الدليل على المتنازع فيه.

قال بعض أهل الأصول: إن هذا الاعتراض للاعتراضات قد جعلوه طليعة جيشها، وليس من جنسها، إذ الاعتراض عبارة عما يخدش به كلام المستدل، والاستفسار ليس من هذا القبيل.

تنبيه: وتلخيص الكلام فيه: أن الاستفسار يرد في حالة عدم تفهيم المستدل ما يريده ونتحدث عنه فيما يلى:

أ - الاستفسار في اللغة: طلب التفسير، وهو مأخوذ من المفسر وهو البيان، ويكون بمعنى الكشف، والتوضيح، والإظهار، ومنه التفسير، واستفسره كذا سأله أن يفسره.

ب - الاستفسار في اصطلاح العلماء: يلاحظ في تعريف العلماء للاستفسار أنهم أخذوا فيه المعنى المعنوى، لأن حقيقته عندهم لا تخرج عنه كثيرًا، وإليك بعض هذه التعريفات:

١ - التعريف الأول: وهو للآمدي في الأحكام:

الاستفسار: طلب شرح دلالة اللفظ المذكور. وفي منتهى السول قال زيادة على هذا التعريف: ببعض صيغ الاستفهام.

وقوله: المذكور يريد ما ذكر في دليل المستدل إذا كان يحتاج إلى تفسير وبيان حتى يتضح المعنى الذى يريده في لفظه وقوله: ببعض صيغ الاستفهام، بيان لما يكون به الاستفسار ويمكن أن يستغنى عنها في التعريف.

٢ - التعريف الثاني: وهو للكمال بن الهمام:

التفسير طلب بيان معنى اللفظ وهو في معنى تعريف الآمدي.

٣ - التعريف الثالث: وهو لابن الحاجب:

الاستفسار طلب معنى اللفظ لإجمال أو غرابة والمراد بطلب المعنى: طلب بيانه وسبب ذلك هو كون اللفظ مجملاً أي لم تتضح دلالة على المعنى المراد منه، أو غريبًا في معناه فيطلب بيانه من المستدل به.

٤ - التعريف الرابع: وهو للفتوحى:

الاستفسار: هو طلب معنى لفظ المستدل لإجماله أو غرابته وهذا التعريف زاد على ما ذكره ابن الحاجب لفظ: المستدل؛ للتوضيح والبيان.

ونرى: أن تعريف ابن الحاجب والفتوحى أوضح من التعريفين اللذين ذكرهما الآمدي والكمال

=

=

ابن الهمام؛ لأنهما ذكرا سبب الاستفسار ومتى يكون، وذكر الشيخ ابن قدامة أن الاستفسار يتوجه على المجمل، ولم يذكر غرابة اللفظ، وذلك لأن العلماء ذكروا أن أول شيء يجب على المستدل بدليل قياس أو غيره تفهيم ما يقول سيما في تعيين مدعاه، وإذا كان لا بدّ أن يبعد عن الإجمال والغرابة وألا يذكر لفظًا خفى معناه؛ لأن كون الدليل ظاهرًا في معناه شرط في صحته.

فإذا فقد الدليل هذا الشرط، ورد عليه سؤال الاستفسار.

قال الآمدي بعد تعريفه المتقدم للاستفسار: وإنما يحسن ذلك، أي الاستفسار، إذا كان اللفظ مجملاً مترددًا بين محامل على السوية أو غريبًا لا يعرفه السامع، أو المخاطب.

ثم قال: ولهذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني: ما ثبت فيه الاستبهام صح عنه الاستفهام.

والاستفهام يراد به الاستفسار؛ لأن وضع الألفاظ للبيان، فإذا أبهم معناها كان ذلك مخالفًا لما وضعت له أصلاً كما أن الإجمال والغرابة قليل في الألفاظ.

وكما يجب البعد عن الإجمال والغرابة، فكذلك يبعد المستدل أو المتكلم عن الكلام الذى يحوم على المقصود منه، ولا يكون صريحًا فيه، ثم يكون كلامه وافيًا بالغرض من غير زيادة ولا نقص، ويقول إمام الحرمين في مثل هذا: وذوو البصائر لا يودعون مقاصد الحدود إلا في عبارات هي قوالب لها تبلغ الغرض من غير قصور ولا ازدياد يفهمها المبتدئون ويحسنها المنتهون.

ثم قال: المخاطب مبين للمخاطب ما يبغيه إذا استقل كلامه بالإبانة والإشعار بالغرض، فهذا منتهى المقصود في هذا الفن؛ وذلك لأن اللفظ إذا لم يف بالمقصود كان خفيًا وبقى المراد منه مجهولاً.

وفى مسلم الثبوت وشرحه: أن المستدل إذا بين دعواه بدليل فإن خفى على الخصم مفهوم كلامه لإجمال أو غرابة فيما استعمل استفسره، أي المعترض، وعلى المستدل بيان مراده عند الاستفسار وإلا بقى، أي المراد من اللفظ، مجهولاً فلا يمكن المناظرة.

تقديم الاستفسار على غيره: إن الاستفسار يقدم على غيره لأنه إذا لم يعرف مدلول اللفظ استحال توجه المتبع أو المعارضة إلى الدليل، قال ابن السبكي في جمع الجوامع: ومقدمها، أي القوادح، الاستفسار. وقال الجلال في شرحه: ومقدمها، بكسر الدال ويجوز فتحها، أي المتقدم أو المقدم عليها الاستفسار فهو طليعة لها كطليعة الجيش.

وقال البناني في حاشيته: قوله: ومقدمها، أي مقدم الاعتراضات.

وقال الفتوحي زيادة على ذلك: إنما كان مقدمًا؛ لأنه إذا لم يعرف مدلول اللفظ استحال توجه المنع أو المعارضة وهما مراد الاعتراضات كلها.

هل الاستفسار ليس من الاعتراضات؟

ذهب ابن قدامة والآمدى وابن الحاجب وابن السبكي إلى أنه من الاعتراضات وجعله الآمدي وابن الحاجب أولها عند حديثهما عنها ومقدمًا عليها، وإذا كان ابن السبكي لم يذكره في أولها إلا أنه عند حديثه عنه ذكر أنه مقدم عليها وطليعة لها. وذهب البعض إلى أنه ليس من الاعتراضات؛ لأن غايته أنه استفهام عن المراد.

=

وأقول: إنه من الاعتراضات، وإن لم يكن منها أصالة، فهو راجع إلى المنع، كما تقدم، والمنع ترجع إليه الاعتراضات كلها كما ذكر ابن السبكي، وقال البناني: ووجه رجوع الاستفسار إلى المنع، أن حاصله منع دلالة الدليل على المطلوب لأنه لا يدل على معنى واضح فلا يفيد المطلوب.

متى يسمع الاستفسار وبأي شيء يكون؟

أ - إن الاستفسار يسمع من المعترض، ويكون حسنًا إذا كان في اللفظ الذى ذكره المستدل إجمال أو غرابة، وخفى معناه، فإن كان اللفظ واضحًا في دلالته على معناه، كان الاستفسار تعنتًا مفوتًا للفائدة المرادة من المناظرة وهي الوصول إلى الصواب.

ب - ويكون الاستفسار بما يطلب به شرح الماهية كهل والهمزة ونحوهما.

ونذكر بعد ذلك ما يكون عليه الأمر في حالتي دعوى إجمال اللفظ أو غرابته من المعترض مع توضيح ذلك بالأمثلة.

أولاً: حالة دعوى الإجمال:

إذا ادعى المعترض أن اللفظ الذى أورده المستدل مجمل، فعليه بيان صحة إطلاق هذا اللفظ على أكثر من معنى حتى يكون مجملاً؛ لأن الأصل عدم الإجمال، ودعواه الإجمال على خلاف الأصل، وقد قال العلماء: من ادعى خلاف الأصل فعليه البينة على ما ادعاه.

ويكفى المعترض في هذه الحالة بيان الاحتمال فقط، حتى يدفع عن نفسه ظن التعنت في حقه؛ لأنه لو استفسر عما ليس مجملاً لكان متعنتًا.

ولا يكلف المعترض بيان تساوى معانى المحمل، وإن كان الإجمال لا يحصل إلا بالتساوى في المعانى التي يطلق عليها اللفظ.

ولم ير العلماء تكليفه ببيان التساوى لعسره، كما أن تكليفه بذلك يسقط الاستفسار، وبقى الكلام المستفسر عنه غير مفهوم ولم يحصل المقصود من المناظرة.

ولكن لو التزم المعترض بيان التساوى، وقال: إن اللفظ الذى ورد في الدليل يحتمل معنيين متساويين، فلم يظهر المراد منه، ولو كانا متساويين، كان بينهما تفاوت، والتفاوت يستدعى ترجيح أحد المعنيين على الآخر، والأصل عدم المرجح، لكان هذا البيان تبرعًا منه.

وهذا معتبر كلامًا جيدًا من المستدل في بيان التساوى حيث وفي بما التزمه.

الجواب عن الاستفسار بالنسبة لدعوى الإجمال: الجواب عن دعوى الإجمال يكون بطريقين:

الأول: طريق إجمالي، وهو أن يقول المستدل: الإجمال على خلاف الأصل؛ لأنه مخل بالفهم، فابتعدت عنه لما فيه من عدم الوضوح؛ ولأن اللفظ الذى أوردته ظاهر في أحد معنييه وهو حقيقة لغوية فيه، ويجب اعتقاد ذلك، نفيًا للإجمال الذى هو خلاف الأصل؛ لأنه لو كان مجملاً وظنا أنه مشترك لفظى بين معنييه فالاشتراك محذور من المجاز إذا قلنا إنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر.

منع الرد بهذا الطريق: قد منع بعض العلماء الرد بهذا الطريق الإجمالي، وقالوا:

إنه لو صح الرد به، وهو يجرى عند كل استفسار لما بقى للاستفسار فائدة، وذلك لأن المعترض يدعى التساوى بين ما يحتمله اللفظ من المعانى، وأنه لم يفهمه، ولما كان المقصود بالمناظرة إظهار الصواب ولا سبيل إلى ذلك إلا بفهم المعنى، فإنه لا يفهم إلا بطريق تفصيلى يوضح المراد من اللفظ.

الثاني: طريق تفصيلي، ويكون بالآتى:

أ - يكون بمنع المستدل الإجمال وتعدد الاحتمال فيما ذكره في دليله.

ب - أو يكون ببيان أن اللفظ ظاهر في مقصوده، إما بالنقل عن أهل اللغة وإما بالنقل عن أهل العرف العام أو الخاص، أو بالقرائن المضمومة مع اللفظ.

ج - أو يكون بترجيح أحد المعنيين على الآخر. ونذكر فيما يلى أمثلة توضح ذلك كله:

١ - المثال الأول: لبيان عدم الإجمال، أن يقول المستدل في وجوب القصاص من المكره: المكره مختار في القتل فيقتص منه كالمكره، فيقول المستفسر: ما تعنى بالمختار؟ فيقول المستدل: إن قولى ليس فيه إجمال لأنه لا يحتمل إلا معنى واحدا.

فيقول المستفسر: إن الإجمال ثابت في لفظ المختار، لأنه يطلق على الفاعل القادر، ويطلق على الفاعل الراغب في الفعل.

والجواب من المستدل: أن المكره ليس راغبًا في الفعل، فيكون مرادى به الفاعل القادر؛ لأنه لو كان راغبًا فيه لما كان مكرهًا عليه.

المثال الثاني: وهو لمنع دعوى تعدد الاحتمال من المعترض.

أن يقول المستدل: في بيان جواز منع مائك عن الغير يجوز لك أن تمنع الشرب من عينك قياسًا على قربتك، فيقول المعترض: ما مرادك بالعين؟

والجواب من المستدل أن يقول: ليس في كلامى إجمال لأنه لا يحتمل إلا معنى واحدا.

فيقول المعترض: أليست العين مشتركة بين الباصرة والجارية؟

فيجيب المستدل: إن لفظ الشرب قرينة تعين أن المراد العين الجارية دون غيرها؛ لأن اللفظ لا يحتمل سواها وإن كان لفظ العين على إطلاقه مشتركًا بينها وبين غيرها.

المثال الثالث: وهو لبيان ظهور معنى اللفظ في مقصود المستدل بالنقل عن أهل اللغة.

كأن يقول المستدل في بيان بطلان الشرط المنافى للعقد: بانَ باشتراط كذا في العقد بطلانه فيكون باطلاً.

فيقول المعترض: ما مرادك بلفظ "بانَ" فإن معناه ظهر، وانفصل.

فيقول المستدل: إن مرادى به ظهر وهو الغالب على استعمال أهل اللغة لهذا اللفظ.

المثال الرابع: وهو لظهور المعنى المقصود للمستدل في عرف الشرع أن يقول المستدل في بيان حكم النية في الوضوء: الوضوء قربة فتجب له النية.

فيقول المعترض: الوضوء يطلق على النظافة وعلى الأفعال المخصوصة فما الذى تريد بأنه تجب له النية؟

=

فيجيب المستدل: إن قولي: قربة، يبين أن المراد حقيقته الشرعية وهي الأفعال المخصوصة.

المثال الخامس: وهو لبيان ظهور المعنى المقصود للمستدل في عرف الاستعمال أن يقول المستدل: من حلف لا يركب دابة ثم ركبها حنث في يمينه.

فيقول المعترض: ما مرادك بلفظ دابة؟ فإنه يطلق على كل ما يدب على الأرض.

فيقول المستدل: مرادى به ذوات الأربع، وهذا ظاهر في مقصودى بعرف الاستعمال.

المثال السادس: وهو لبيان كون اللفظ ظاهرًا في معناه بما معه من قرينة مضمومة مع اللفظ، أن يقول المستدل في استدلاله على تحريم الصوم وقت الحيض: قرء تحرم فيه الصلاة، فيحرم فيه الصوم.

فيقول المعترض: ما مرادك بالقرء؟ إنه يحتمل الطهر ويحتمل الحيض.

فيقول المستدل: إن قولي: تحرم فيه الصلاة قرينة على أن المراد به الحيض لا الطهر؛ لأن الطهر لا تحرم فيه الصلاة.

المثال السابع: وهو لبيان ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر.

أن يقول المستدل في عدة غير الحامل: إن المطلقة تعتد بالقرء، لقوله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾.

فيقول المعترض: إن القرء في اللغة يحتمل الحيض، ويحتمل الطهر، فما الذى تريده منهما؟

فيقول المستدل: إن لفظ قرء في دليلى لا يحتمل إلا معنى واحدًا وهو الطهر وذلك لأن لفظ ثلاثة في الآية وهو العدد لما لحقته التاء دل ذلك على أن المعدود وهو قرء مذكر معناه الطهر؛ لأن المعنى للحيض مؤنث فلا يكون مرادًا من اللفظ، ولو أريد لحذفت التاء من العدد ثلاثة لكنه جاء مع التاء في الآية المذكورة.

وعلى هذا فإنه وإن كان معناه في اللغة: الطهر، فإنه يمنع أن يكون المراد به سوى الطهر في الدليل.

ولفظ قرء إذا أريد به الحيض جمع على أقراء كما في حديث المرأة التي سألت النبي ﷺ عن الصلاة أيام الحيض، فقال لها: "**دعي الصلاة أيام أقرائك**".

الحالة الثانية حالة دعوى غرابة لفظ المستدل: إذا أتى المستدل في دليله بلفظ غريب، فإن على المعترض أن يبين جهة الغرابة في اللفظ، وعلى المستدل دفع الغرابة عن اللفظ أو تفسيره إن عجز عن إبطال غرابته، بأن يقول: مرادى به المعنى الفلانى، وأذكر فيما يلي مثالين يوضحان ذلك:

المثال الأول: وهو لدفع الغرابة عن اللفظ: أن يقول المستدل: طلقة زوجت نفسها، فلا يصح.

فيقول المعترض: إن طلقة لفظ غريب واستعماله هنا لا يجوز، كما إنه صفة للخمر.

فيجيب المستدل: إن قولي: زوجت نفسها يدل على أن المراد بالطلقة المرأة، فالغرابة مدفوعة بهذه القرينة.

المثال الثاني: وهو لبيان تفسير اللفظ، إذا لم يمكن دفع الغرابة عنه، وذلك أن يقول المستدل في الاستدلال على تحريم صيد الكلب غير المعلم: آيل لم يرض فلا يحل فريسته كالسيد.

=

أو يقول فيه: خراش لم يبل فلا تحل فريسته كالسيد، فيقول المعترض: ما معنى السيد؟ وما معنى لم يرض؟ وما معنى خراش لم يبل؟ وما معنى الفريسة؟

فيقول المستدل: معنى السيد، الذئب، ومعنى آيل وخراش: الكلب، ومعنى لم يبل: لم يختبر، ومعنى لم يرض: لم يعلم، ومعنى الفريسة: الصيد.

وبأي شيء يكون التفسير؟

إن تفسير اللفظ الذى ادعى المعترض غرابته، لا بدّ أن يكون بمعنى يحتمله اللفظ، وإن كان بعيدًا، وهذا رأي الجمهور، ولا يقبل تفسيره بما لا يحتمله لغة ولا عرفًا.

قال ابن الحاجب: وأما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب.

وقال العضد: واعلم أنه إذا فسره فيجب أن يكون تفسيره بما يصلح له أي لفظ لغة وإلا لكان من جنس اللعب فخرج عما وضعت له المناظرة من إظهار الحق.

وقال السعد التفتازانى في حاشيته على شرح العضد: قوله: بما يصلح له لغة، أي يجوز استعماله فيه حقيقة أو مجازًا أو نقلاً وبالجملة يكون بحيث يرخص أهل اللغة في استعماله، وفيه: وليس المراد أنه يجب أن يكون معناه اللغوى.

ثم قال السعد: ولو قال، أي العضد، لغة أو عرفًا لكان أظهر.

وعلى هذا: فإنه إذا قبل من كل واحد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه أفضى ذلك إلى اضطراب اللغة وإبطال فائدة وضعها لدلالتها على معانيها.

وعدم قبول تفسير اللفظ بغير ما يحتمله لغة ولا عرفًا وهو رأي الجمهور من العلماء.

رأي غير الجمهور: يرى البعض أن يقبل تفسير اللفظ بغير المحتمل منه، أي من المعانى، وعلل ذلك البعض رأيه كما ذكره الجلال المحلى ورد عليه، حيث قالوا في تعليلهم له: إذ غاية الأمر أنه ناطق بلغة جديدة، ولا محذور في ذلك بناء على أن اللغة اصطلاحية، أي بوضع البشر، ويعني هذا أن من فسر كلامه بأي معنى يراه أو يريده، يعتبر لغة جديدة هو واضعها فيقبل منه كأن يقول: رأيت أسدًا ثم يطلب منه تفسير الأسد فيفسره بالحمار، فيقال له: هذا المعنى غير محتمل للأسد، فيقول: هذا اصطلاح لى.

رد هذا الرأي: لقد ذكر الجلال الرد على هذا الرأي وما عللوه به بقوله:

ورد بأن فيه فتح باب لا ينسد.

قال العطار في حاشيته: قوله: ورد، أي هذا القول المسوغ لتفسير اللفظ بغير محتمل، أي من المعانى.

وقوله: "فتح باب لا ينسد" لصحة إطلاق أي لفظ على أي معنى على هذا وهذا القول المسوغ لإطلاق الألفاظ على ما يريد المتكلم من المعانى دون التفات إلى ما وضعت له الألفاظ أو استعملت فيه من المعانى، رده وعدم اعتباره هو الحق والأخذ به باطل، وهو من جنس اللعب، كما ذكر ابن الحاجب فيما تقدم وكذلك الفتوحي حيث قال: ولا يعتد بتفسير المستدل بشيء لا تحتمله اللغة؛ لأن ذلك لعب.

=

=

حمل المستدل على غير ظاهره: إذا أراد المستدل أن يفسر لفظه أو عبارته فلا يجوز له أن يحمل لفظه أو عبارته على الظاهر، حتى وإن كان محتملاً، فلا يفيد ذلك شيئًا؛ لأن النصوص يجب حملها على الظاهر، ولا يعدل عن ظاهرها إلا بدليل على أن المراد من اللفظ غير ظاهره، وذلك لأن كل متكلم يعرف ما في ضميره لغيره بواسطة اللفظ المستعمل فيما يريد التعبير عنه من المعاني.

وذلك مشروط بضبط المعنى اللغوى ضبطًا يمنع معه دخول الزيادة والنقصان في معنى الألفاظ.

ومن المعلوم أن المتكلم إذا أطلق اللفظ، فإنه يكون دليلاً ظاهرًا على إرادة مدلوله، وعدوله عن هذا عند الاعتراض عليه شعر بعجزه عن تقرير معناه.

التفسير بوجه لا يزول به الإجمال: إذا فسر المستدل دليله بما لا يزول به الإجمال في لفظه، وادعى أنه قد وضح وبين ما يريده من اللفظ، فعلى المعترض أن يبين له أن ما ذكره لم يزل به إجمال لفظه، وعلى المعترض أيضًا أن يبين له وجه الإجمال في دليله.

يقول إمام الحرمين في هذا الصدد: فإن بينه، أي المستدل، بوجه لا يزول به وجه الإجمال أي في اللفظ وادعى على السائل: أنى قد كشفت عما ادعيت بما يجب عليَّ من ذلك، فقد تعين على السائل الكشف عن وجه الإجمال فيه.

هل يجوز السؤال عن الظاهر؟

إن المراد بالظاهر هنا معناه اللغوى، وهو الواضح البين المعنى وهو بخلاف الخفى والمجمل، فيما تقدم، وإذا كان دليل المستدل ظاهر في معناه لغة أو عرفًا ثم طلب المعترض تفسيره، قال العلماء: فالحزم تبكيت المعترض، ويقال له: امض فتعلم.

وقال إمام الحرمين: إذا بان له وجه الدليل بأن كان ظاهرًا أو أظهره المستدل فطالبه ببيان كان متعنتًا لا يكلم. وقال الخطيب البغدادى في السؤال عن وجه الدليل: وإن كان الدليل ظاهرا جليًا لم يجز هذا السؤال أي عن وجه الدليل، وكان السائل عنه متعنتًا أو جاهلاً؛ ثم قال: مثال ذلك: أن يسأل سائل عن جلد الكلب أو جلد ما لا يؤكل لحمه هل يطهر بالدباغ، فيقول المستدل: يطهر لقوله ﷺ: "أيما إهاب دبغ فقد طهر".

فيقول السائل ما وجه الدليل منه؟ فيكون مخطئًا في هذا القول لظهور ما سأله عن بيانه ووضوحه، وإذا قصد بيانه لم يزد على لفظه.

وذلك لأنه إذا سمع الاستفسار فيما هو ظاهر في معناه؛ لأن الاستفسار في كل لفظ يفسر به غيره فلا ينتهى، ولذلك اعتبر العلماء المستفسر في هذه الحالة متعنتًا، وله بعد ذلك أن ينتقل إلى اعتراض آخر، أو يبين له أن ما لا يقبله ويقدح فيه ليس فيما هو محل النزاع بينهما، والله أعلم.

انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي [٩٢/٤ - ٩٥]. منتهى السول في علم الأصول للآمدي [٣٩/٣]. التحرير للكمال بن الهمام [٢٤٩/٣]. شرح مختصر ابن الحاجب [٢٥٨/٢ - ٢٥٩]. شرح الكوكب المنير [ص/٣٣١ - ٣٣٢]. شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع [٢/ ٣٣٢]. روضة الناظر للمقدسى [ص/٣٣٩]. البرهان لإمام الحرمين [٧٠/١ - ٧١، ١٥٩،

=

١٦٠]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢/٣٣٠]. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لابن التلمسانى [ص/٤٦ - ٤٧]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/٣٩٣ - ٤١٢].

❁ ❁ ❁

الاعتراض التاســـع: فســـاد الاعتبـــار

أي أنه لا يمكن اعتبار القياس في ذلك الحكم، لمخالفته للنص، أو الإجماع، أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس، أو كان تركيبه مشعرًا بنقيض الحكم المطلوب.

وخص فساد الاعتبار جماعة من أهل الأصول بمخالفته للنص، وهذا الاعتراض مبنى على أن خبر الواحد مقدم على القياس، وهو الحق. وخالف في ذلك طائفة من الحنفية، والمالكية، فقدموا القياس على خبر الواحد.

والجواب هذا الاعتراض بأحد وجوه:

الأول: الطعن في سند النص إن لم يكن من الكتاب، أو السنة المتواترة، أو منع ظهوره فيما يدعيه المستدل. أو بيان أن المراد به غير ظاهره.

أو أن مدلوله لا ينافى حكم القياس.

أو المعارضة له بنص آخر حتى يتساقطا، ويصح القياس.

أو أن القياس الذى اعتمده أرجح من النص الذى عورض به، ويقيم الدليل على ذلك.

تنبيـــــه: وتلخيص الكلام فيه: اعلم أنه إذا أراد المستدل أن يستدل بالقياس أن يكون متمكنًا منه وهذا يكون إذا لم يوجد ما يمنعه من ذلك، فإذا وجد ما يمنعه من ذلك لم يكن متمكنًا من القياس، لعدم كون المحل صالحًا له، وعدم تمكنه منه يكون لأمرين أو سببين:

الأول: أن يكون لأمر خارج يحول دون العمل بالقياس، فإذا استدل بالقياس مع ذلك، ورد عليه القدح بفساد الاعتبار.

الثاني: أن يكون عدم تمكنه من القياس في الدلالة على الحكم المخصوص لعـــدم صلاحيـــة دليلـــه لترتب الحكم عليه، فإذا استدل به مع ذلك ورد عليه القدح بفساد الوضع.

فإذا كان فساد الاعتبار وفساد الوضع يقدحان في حالة عدم التمكن من القياس، فإن كلاً منهما قادح مستقل، وإن كان فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع، ونبين الآن فساد الاعتبار ثم في الهامش الآتى بعده فساد الوضع.

فساد الاعتبار: إن القياس من شرط العمل به أو الاستدلال به على الأحكام الشرعية أن لا يخالف نصًا أو إجماعًا، فإذا خالفهما فهو غير معتبر ويكون قياسًا فاسد الاعتبار، وقد عرفه بعض الأصوليين بما يفيد ذلك وبعضهم خص فساد الاعتبار بمخالفة القياس للنص فقط.

وفيما يلى بعض تعريفاتهم له، وما أراه فيها:

أولاً: من تعريفات الذين جعلوه خاصًا بمخالفة النص ما يلى:

=

=

أ - تعريف ابن الحاجب: فساد الاعتبار هو مخالفة القياس للنص.
ب - تعريف العضد في شرحه عليه: فساد الاعتبار أن لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه؛ لأن النص على خلافه.
ثانيًا: من تعريفات الذين جعلوه خاصًا بمخالفة النص والإجماع:
أ - ابن السبكي في جمع الجوامع حيث قال: فساد الاعتبار بأن يخالف الدليل نصًا أو إجماعًا.
ب - قال الفتوحي: فساد الاعتبار: هو مخالفة القياس نصًا أو إجماعًا.
هذا: وممن قصروه على مخالفة النص الشيخ ابن قدامة في روضة الناظر، حيث قال: فساد الاعتبار هو أن يقول، أي المعترض: هذا القياس يخالف نصًا، فيكون باطلاً.
وكذلك الآمدي، حيث قال: إذا كان القياس مخالفا للنص فهو فاسد الاعتبار لعدم صحة الاحتجاج به.
ثم قال أيضًا: مهما ثبت أن القياس مخالف للنص كان باطلاً.
وممن وافق ابن السبكي فيما عرفه به الشوكانى حيث قال: لا يمكن اعتبار القياس في ذلك الحكم، أي المستدل عليه، لمخالفته للنص أو الإجماع.
ما أراهُ في هذه التعريفات:
وأقول: أولاً: أن ما ذكره ابن قدامة والآمدى والشوكانى لا يعتبر من التعريفات، وإنما إشارات إلى ما يلزم من مخالفة الدليل للنص، وقد يقال إنها تعتبر تعريفات باللازم.
ثانيًا: تعريف ابن الحاجب وابن السبكي، اعتبرت فيهما المخالفة هي: نفس فساد الاعتبار، ولكن إذا قلنا: إنه على حذف مضاف، كان معناه: أن يكون الدليل ذو مخالفة.. إلخ، أو الدليل ذو المخالفة وعلى هذا يمكن تعريف فساد الاعتبار بأنه كون الدليل مخالفًا للنص أو الإجماع.
ثالثًا: ما ذكره العضد من أن فساد الاعتبار: أن لا يصح الاحتجاج بالقياس.. إلخ، يعتبر أجود مما ذكره غيره؛ لأنه إذا كان كذلك كان غير صالح لبناء الحكم عليه لأنه باطل، حيث قال بعد الذى تقدم واعتبار القياس في مقابلة النص باطل.
الدليل على فساد اعتبار القياس في مقابلة النص أو الإجماع:
أولاً: أن العمل بالقياس مشروط بأن لا يوجد نص يدل على الحكم فإذا وجد النص قدم عليه، لأن اعتبار القياس في مقابلة النص باطل، لأنه أقوى منه وكذلك اعتباره في مقابلة الإجماع لأن الإجماع أقوى منه كذلك ولا يجوز ترك الأقوى لما هو أضعف منه؛ لأنه يكون كالمتيمم لغير عذر مع وجود الماء، فما خالف ما يجب تقديمه شرعا فهو غير معتبر.
ثانيًا: وهو من أقوى الأدلة على تقديم العمل بالنص، عمل الصحابة رضوان الله عليهم، فإنهم كانوا يبحثون عن النص فإذا وجدوا خبرًا لم يصيروا إلى القياس، وكانوا يجتمعون لطلب الأخبار وسؤال بعضهم البعض عنها فإذا ظفروا في المسألة التي عرضت وتحتاج إلى حكم شرعى بشيء عن سيدنا النبي ﷺ، أخذوا به ولم يتركوه إلى غيره.
وإذا لم يجدوا شيئًا صاروا إلى القياس، بل إن بعضهم كان إذا اتجه إلى القياس ثم ظهر له خبر عن

=

رسول الله ﷺ أخذ به وترك قياسه، ومن أمثلة ذلك:

أن عمر رضي الله عنه عمل بخبر عمرو بن حزم في دية الأصابع أن النبي ﷺ قضى في كل إصبع عشرة من الإبل بينما كان عمر يرى أن ما يجب في كل منها يكون باعتبار منافعها حيث رأى أن في الخنصر ستة، وفي البنصر تسعة وفي الإبهام خمسة عشر وفي كل من السبابة والوسطى عشرة باعتبار منافع كل منها، ولكنه ترك ذلك لما رأى الخبر عن رسول الله ﷺ وغير ذلك كثير عن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وقد اعتبر هذا من أقوى الأدلة في مثل هذا الموضع لأنه إجماع عملي منهم ولا مجال للطعن فيه إلا من مكابر لا يعتبر كلامه.

ثالثًا: ما روى عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ رضي الله عنه لما بعثه إلى اليمن: "بم تقض إذا عرض لك قضاء؟" قال: بكتاب الله، قال: "فإن لم تجد؟" قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: "فإن لم تجد؟"، قال: أجتهد رأيـــي لا آلو، أي لا أقصر، فقال رسول الله ﷺ: "الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله ﷺ"، والاجتهاد أعم من القياس وقد أخره عن العمل بالنص من الكتاب والسنة والنبي ﷺ وافقه على ذلك.

ما هو النص المراد هنا؟

النص بمعنى الدليل من الكتاب أو السنة، إذا خالفه القياس فهل يكون القياس فاسد الاعتبار لمخالفة أي نص كان؟ أم بمخالفته بعض النصوص دون بعض؟

والجواب على ذلك: ما قاله صاحب مسلم الثبوت وشرحه: أن المعتبر في فساد الاعتبار مخالفة نص سالم عن المعارض.

وذكر شارح المسلم في بيان علة اشتراط هذا الشرط أن النص إذا عارضه نص آخر وسقط العمل به لم يعد مخالفا للقياس حتى يفسد اعتباره، وقد يكون التعارض بينهما بالتخصيص أو التقييد، أو غيرهما مما يعد من وجوه التعارض، كما أن سقوط العمل بالدليل يكون أيضًا بترك العمل به في الموضوع المخصص منه.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره صاحب مسلم الثبوت بعد عبارته السابقة وهو مسألة قياس الشافعي رحمه الله، حل ذبيحة تارك التسمية عمدا على حل ذبيحة الناسي للتسمية، لأن ذبح كل منهما ذبح وقع من أهله في محله، وهو المذبوح الحلال ذبحه.

وقد رد الحنفية على ذلك فقالوا: إن هذا قياس فاسد الاعتبار لمخالفته لقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾.

وأجاب الشافعية بأن هذه الآية مؤولة بذبح الوثنى لقوله ﷺ: "المؤمن يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم"، وعلى هذا فدعوى الحنفية أنه قياس فاسد الاعتبار لمخالفته للآية مردودة من قبل الشافعية، لأن الآية مؤولة، كما عارض ظاهرها الحديث المذكور فلا يكون قياس الشافعي مخالفة للآية.

وزيادة على ذلك فإنه قياس على الناسى المخصص للآية بالإجماع وللحنفية في رد ذلك أدلة لا نطيل بذكرها لأن المقصود هو ضرب المثال وليس ترجيح رأي على رأي وهذا كاف في

المطلوب.
متى يرد القياس المخالف للنص ولا يقبل تأويله؟
لقد أجاب إمام الحرمين على هذا حيث قال: اعلم أن كل قياس قابل كلامًا لصاحب الشريعة على المضادة وأراد القائس تأويله بالقياس على وجه لا يلائم اللفظ إلا على ضرب من التعسف أو نوع من البعد لا يقبل ذلك القياس مع ذلك الخبر بذلك الوجه من التأويل.
وقوله: على المضادة، أي إذا كان ما يثبته كل منهما ضد ما يثبته الآخر مثل أن يدل كلام صاحب الشريعة على حل شيء، ويدل القياس على حرمة ذلك الشيء، فلا يقبل ولو أراد القائس تأويل لفظ صاحب الشريعة بنوع من البعد في التأويل أو تعسف في تأويله من غير دليل فلا يقبل منه، ويرد قياسه ولا يعتبر. انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي [٤/٩٥ - ٩٦]. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢/٣٣١]. جمع الجوامع للسبكى [٢/٣٢٤]. شرح الكوكب المنير [ص/٣٣٣]. الصالح في مباحيث القياس للسيد صالح [ص/٤١٣ - ٤٢٥].

الاعتراض العاشر: فساد الوضع

وذلك بإبطال وضع القياس المخصوص في إثبات الحكم المخصوص، بأن يبين المعترض أن الجامع الذى ثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص، أو إجماع في نقيض الحكم، والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان، وذلك بأن يكون أحدهما مضيقًا، والآخر موسعًا، أو أحدهما مخففًا، والآخر مغلظًا، أو أحدهما إثباتًا، والآخر نفيًا.
والفرق بين هذا الاعتراض والاعتراض الذى قبله أن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع، فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار، ولا عكس.
وجعلهما أبو إسحاق الشيرازي واحدًا.
وقال ابن برهان: هما شيئان من حيث المعنى، لكن الفقهاء فرقوا بينهما، وقالوا: فساد الوضع، هو: أن يعلق على العلة ضد ما يقتضيه، وفساد الاعتبار هو أن يعلق على العلة خلاف ما يقتضيه النص.
وقيل: فساد الوضع، هو إظهار كون الوصف ملائمًا لنقيض الحكم، مع اتحاد الجهة، ومنه الاحتراز عن تعدد الجهات، لتنزيلها منزلة تعدد الأوصاف، وعن ترك حكم العلة بمجرد ملاءمة الوصف للنقيض دون دلالة الدليل، إذ هو عند فرض اتحاد الجهة خروج عن فساد الوضع إلى القدح في المناسبة.
قال ابن السمعاني: وذكر أبو زيد أن هذا السؤال لا يرد إلا على الطرد، والطرد ليس بحجة.
وقيل: هو أقوى من النقيض؛ لأن الوضع إذا فسد لم يبق إلا الانتقال، والنقض يمكن الاحتراز عنه.
وقال الأصفهانى في شرح المحصول: هو مقبول عند المتقدمين، ومنعه المتأخرون، إذ لا توجه له لكونه خارجًا عن المنع والمعارضة.
وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في أصل المعترض.

=

تنبيـــه: وتلخيص الكلام فيه: أنه أعلم أن عدم تمكن المستدل للقياس قد يكون لعدم صلاحية الدليل لترتب الحكم عليه، فإذا كان كذلك فدليله فاسد الوضع، وذلك لأن الوضع: هو جعل الشيء بإزاء الشيء لكي يفهم منه المراد به، وكذلك وضع الدليل لإفادة مدلوله، أو بإزالة ووضع اللفظ بإزاء المعنى.

ومنه وضع الشيء في محله المناسب له على هيئة أو كيفية تناسبه، فإذا وضع على خلاف ذلك كان فاسدًا.

تعريف فساد الوضع:

أ - قال الآمدي: إن صحة وضع القياس أن يكون على هيئة صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه.

وهذا كما نرى تعريف لصحة الوضع لا لفساده.

ثم تعريف فساد الوضع بعكس ما عرف به صحته، فقال بعد ذلك: وفساد الوضع ألا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه وهذا التعريف هو ما عرفه به ابن السبكي في جمع الجوامع.

ب - قال ابن الحاجب: فساد الوضع هو كون الجامع العلة ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم.

قال العضد في شرحه عليه: فساد الوضع حاصله إبطال وضع القياس المخصوص في إثبات الحكم المخصوص.

ويريد بالقياس المخصوص قياسًا استدل به على مسألة معينة لإثبات حكم خاص بها وهو المراد بالحكم المخصوص.

ثم علل العضد ذلك بما ذكره ابن الحاجب في تعريفه فقال:

وذلك لأن الجامع الذى يثت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم. ثم بين العضد بعد ذلك استحالة إثبات الحكمين المتناقضين لعلة واحدة فقال: والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان، وإلا لم يكن مؤثرًا في أحدهما لثبوت كل معه بدلاً أي بدلاً من الآخر.

وقال السعد في حاشيته عليه: قوله لثبوت كل، أي من النقيضين معه أي مع الوصف بدلاً من الآخر، فلو فرض ثبوتهما للزم انتفاؤهما لأن ثبوت كل منهما يستلزم انتفاء الآخر.

وذلك أنه إذا ثبت التحريم في محل نفى الحل وإذا ثبت الحل انتفى التحريم، وما عرف به ابن الحاجب فساد الوضع، ذكر الآمدي أنه يكون نوعًا منه.

موقف ابن السبكي والفتوحى من التعريفين المذكورين:

أولاً: عرف ابن السبكي فساد الوضع بما عرفه به الآمدي، واعتبر تعريف ابن الحاجب لفساد الوضع نوعًا منه لا أنه هو حيث قال تبعًا للآمدي: ومنه كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم.

وقال العطار في حاشيته: قوله منه.. إلخ، فيه تنبيه على أن فساد الوضع أعم في ذلك لا أنه هو

=

كما يوهمه تفسير ابن الحاجب وغيره له به.
ثانيًا: عرف الفتوحي فساد الوضع بما عرفه به ابن الحاجب، واعتبر تعريف الآمدي وابن السبكي نوعا منه حيث قال: ومنه، أي من فساد الوضع، كونه الدليل على هيئة غير صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه.
وبعد هذا أقول:
أ - إن تعريف الآمدي لفساد الوضع أولى بالاعتبار؛ لأن فساد الوضع أعم مما ذكره ابن الحاجب في تعريفه وتبعه فيه الفتوحي، وما ذكره الفتوحي من أنه قسم منه لا يوافق عليه لأنه جعل الأعم داخلاً في غيره، حيث إن فساد الوضع يشمل ما ذكر في تعريف ابن الحاجب ويشمل غيره، فلذا كان تعريفه بما يفيد كون الدليل على هيئة غير صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم أولى.
وقد قال إمام الحرمين: فساد الوضع: عود الوضع بما يقتضى فساد الموضوع.
وذكر بعد ذلك في حديثه عن فساد الوضع أمورًا متعددة لا يجمعها إلا كون الدليل على هيئة غير صالحة لاعتباره إلخ.. مع ما ذكر، والله أعلم.
ب - إن الدليل إذا لم يكن صالحًا لترتيب الحكم عليه فقد يكون بسبب من الأسباب التي ذكرها العلماء في ذلك، ونذكر منها ما يوضح ما تقدم في تعريفاتهم لفساد الوضع.
أولاً: أن يكون الدليل صالحًا لضد المستدل به عليه، وذلك كاستنباط حكم على وجه التخفيف من دليل يقتضى التغليظ وهما ضدان وكذلك استنباط حكم على وجه التوسيع من دليل يقتضى التضييق وهما ضدان أيضًا.
ويرى العطار في حاشيته على جمع الجوامع: أنه يمكن إدراج التوسيع في التخفيف والتضييق في التغليظ.
ثانيًا: أن يكون الدليل صالحًا لنقيض الحكم المستدل به عليه، وذلك مثل استنباط النفى من الإثبات، والإثبات من النفى وهما نقيضان.
ثالثًا: أن يكون الجامع العلة في دليل المستدل قد ثبت اعتبارها بنص أو إجماع في نقيض الحكم، وبعبارة أخرى: أن يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه، ونذكر من الأمثلة ما يوضح هذه الأسباب الثلاثة.
١ - المثال الأول: وهو لبيان استنباط التخفيف من التغليظ:
أن يقول المستدل من الحنفية على عدم وجوب الكفارة في القتل العمد العدوان: القتل العمد جناية عظيمة، فلا تجب على القاتل كفارة كالردة.
فيقول المعترض: إن عظم جناية القتل العمد العدوان يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بعدم وجوب الكفارة، والجواب عند المستدل، أن عظم هذه الجناية لا تكفره الكفارة ولا تجيزه لضعفها.
وله أن يقول إن عدم وجوب الكفارة من باب التغليظ لا من باب التخفيف إذ في عدم وجوب الكفارة أو عدم التكفير إشارة إلى أن القتل العمد العدوان لغلظه يجل عن أن يكفر عنه.

=

ورد على هذا بالآتى:

أ - بأن كون الكفارة لا تجيز القتل العمد العدوان لا يقتضى عدم الوجوب؛ لأن تغليظ الدية على الجانى في هذه الجناية لم ينحصر في الجبر لها، بل قصد به الزجر فينبغي التغليظ بوجوب الكفارة على الجانى.

ب - لو سلمنا أن عظم جناية القتل العمد العدوان ينافى الجبر لمنافاته رأسا وهذا لم يقل به أحد لأنه ممتنع، ولكن الجبر بمعنى التخفيف من أثر الجناية فلا مانع منه.

جـ - وأيضًا لو سلمنا أن عظم الجناية ينافى الجبر، فيمكن أن نقول: إن إيجاب الكفارة مع انتفاء الجبر أبلغ في التغليظ حيث قلنا إن الكفارة للزجر.

د - وقياس المستدل القتل العمد العدوان على الردة في عدم وجوب الكفارة قياس مع الفارق؛ لأن القتل بفارق الردة لأن المرتد يتحتم قتله ولا يعفى عنه إلى شيء آخر، بخلاف القصاص في القتل العمد العدوان فإنه يعفى عنه إلى الدية.

٢ - المثال الثاني: وهو لبيان استنباط التوسيع من التضييق، أن يقول المستدل الحنفي: إن الزكاة وجبت على وجه الرفق لدفع حاجة الفقير فكانت على التراخى كالدية على العاقلة.

والعلة الجامعة في هذا القياس الرفق ودفع الحاجة، وهي موجودة في الأصل المقيس عليه، وهو وجوب الدية على العاقلة وفي الفرع المقيس وهو وجوب الزكاة.

ففى إيجاب الدية على العاقلة دفع حاجة الجانى إلى خلاصه من عبدة جنايته، والرفق بالعاقلة بالاقتصار على إيجاب نصف دينار على الغنى وربع دينار على المتوسط وتؤخذ في آخر الحول لا قبله.

وفى وجوب الزكاة دفع حاجة الفقير، ورفق بالمالك في عدم التشديد عليه، وبعد هذا البيان للعلة، فإن المعترض له أن يقول: إن التراخى الموسع لا يناسب دفع الحاجة المضيق، وإنما المناسب له هو الفور لا التراخى.

وجواب المستدل عن هذا: أن يقول: إننى نظرت في التخفيف إلى الرفق بالمالك، والتخفيف مناسب للرفق به لأن القصد هو المساهلة والتخفيف عليه وهذا يناسب التراخى.

وهذا بخلاف المستحق للزكاة فإن الرفق به ودفع حاجته يناسبه الفور لا التراخى، فالمعترض نظر إلى حاجة الفقير والمستدل نظر إلى الرفق بالمالك فما نظر إليه المعترض يقتضيه دليله لكن من وجه آخر لم ينظر إليه المستدل، فالدليل له جهتان والمستدل والمعترض نظر كل منهما إلى جهة غير التي نظر إليها الآخر.

٣ - المثال الرابع: وهو لبيان استنباط النفى من الإثبات:

أن يقول المستدل الذى لا يرى جواز انعقاد النكاح بلفظ الهبة: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح.

فيقول المعترض: إن هذا قياس فاسد الوضع لأن المستدل استنبط من انعقاد غير النكاح به وهو إثباته حكما منفيا، وهو عدم انعقاد النكاح به والمناسب الانعقاد لا عدم الانعقاد.

=

=

٤ – المثال الرابع: وهو لبيان استنباط الإثبات من النفى:
أن يقول المستدل الذى يرى صحة انعقاد البيع في المحقر الشيء القليل أو البسيط وغيره بالمعاطاة على جوازه في غير المحقر الذى هو محل الخلاف: بيع غير المحقر بالمعاطاة بيع لم توجد فيه الصيغة فينعقد كبيع المحقر.
فيقول المعترض: إن انتفاء الصيغة يناسب عدم الانعقاد لا الانعقاد.
٥ – المثال الخامس: وهو لبيان أن الجامع في قياس المستدل ثبت اعتباره بالنص في نقيض الحكم، أن يقول الحنفية: الهرة سبع ذو ناب فيكون سؤره نجسا كالكلب.
فيقول المعترض: إن السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة فقد دعى النبي ﷺ إلى دار فيها كلب فامتنع وإلى أخرى فيها سنور فأجاب، فقيل له في ذلك فقال: السنور سبع.
وهذا المثال قد ذكره بعض الأصوليين على هذا النحو وذكره البعض على نحو آخر.
وقد ذكر البناني: أن يكون السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة في السنور، توزع من جهة أنه يحتمل أن يكون امتناعه ﷺ لأجل ما روى أنه ﷺقال: "**إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب**" لا لنجاسته.
ورد على ذلك بأنه خلاف الظاهر من تعليله ﷺ عدم الدخول بعدم سبعية الكلب، كما أشار إليه بقوله: السنور سبع.
وذكر البناني: أنه قوله في الحديث: السنور سبع، يدل على انتفاء السبعية عن الكلب فلا يصح كونه علة في قياس الحنفية المذكور لأن العلة ليست موجودة في المقيس عليه.
قال: اللهم إلا أن يقال فساد الوضع فيما ذكر على سبيل التنزل من اعتباره جامعًا، وإلا فالقياس المذكور غير صحيح لعدم الجامع فيه.
وقال الشربينى في تقريراته ردا على هذا الاعتراض الذى أورده البناني أنه غير موجه وبين ذلك بقوله: لأن فساد الوضع هو أن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فشمل ما إذا كان الجامع معتبرًا في نقيض الحكم، وذلك صادق بأن يعتبره الشارع في نقيض الحكم المقيس كمسألة السنور فيلزم فساد القياس من جهتين:
أ – من جهة جعله جامعًا لعدم وجوده في المقيس عليه.
ب – ومن جهة جعله علة لنقيض ما جعله الشارع له، والمنظور له هو الثاني وإن لزمه الأول ثم ذكر مما يلزم منه فساد القياس أيضًا أن يكون المستدل جعل الجامع علة لغير ما جعله الشارع له كمسألة المسح الآتية.
٦ – المثال السادس: وهو لبيان أن الجامع في قياس المستدل ثبت اعتباره بالإجماع في نقيض الحكم.
مثل أن يقول الشافعية إن مسح الرأس في الوضوء مسح فسن تكراره كالاستنجاء بالحجر، الاستجمار، بجامع أن كلاً منهما مسح.
فيقول المعترض: المسح لا يناسب التكرار لأنه ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح على
=

=

الخف بالإجماع.

والجواب عند المستدل أن يقول: إنما كره التكرار في المسح على الخف لأنه يعرض الخف للتلف فلا يعترض به واقتضاء المسح التكرار باقٍ في مسح الرأس في الوضوء كالاستجمار.

ومعنى هذا: أنه يوجد في الخف مانع، وهو تعريضه للتلف، فليس المسح علة في كراهة التكرار، حتى يكون علة في النقيض وهو الحكم بسنيته في مسح الرأس، وإذا وجد المانع اندفع اعتباره في نقيض الحكم.

تنبيـــــه: علم مما تقدم في الأمثلة المذكورة أن الجواب عن فساد الوضع يكون ببيان المستدل أن دليله صالح لترتب الحكم، وكذلك ببيان كون الجامع اعتبر في الحكم الذى استدل عليه، ويكون تخلفه عن الجامع لمانع يوجد مع نقيضه، كمسألة المسح على الخف، حيث إن تكراره يفسد كغسله.

الفرق بين فساد الاعتبار وفساد الوضع:

ذكر بعض العلماء أن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع من وجه لصدقه، أي فساد الاعتبار، حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه وصدق فساد الوضع، حيث لا يكون الدليل صالحًا لترتيب الحكم عليه وصدقهما معا، بأن لا يكون الدليل صالحا لترتيب الحكم عليه مع معارضة نص أو إجماع. انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي [٤/ ٩٦ - ٩٨]. جمع الجوامع ومعه حاشية البناني [٣٢٠/٢ - ٣٢٢]. شرح مختصر ابن الحاجب [٢/ ٢٦٠ - ٢٦١]. جمع الجوامع ومعه حاشية العطار [٣٦٥/٢ - ٣٦٦]. شرح الكوكب المنير [ص/٣٣٤ - ٣٣٥]. تقريرات الشربينى على جمع الجوامع [٣٢٢/٢]. غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى [ص/١٣٣]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/٤٢٦ - ٤٣٧].

❁ ❁ ❁

الاعتراض الحادى عشر: المنــــــع

قال ابن السمعاني: الممانعة: أرفع سؤال على العلل.

وقيل: إنها أساس المناظرة، وهو يتوجه على الأصل من وجهين:

أحدهما: منع كون الأصل معللاً؛ لأن الأحكام تنقسم بالاتفاق إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل، فمن ادعى تعليل شيء كلف ببيانه.

قال إمام الحرمين: إنما يتجه هذا الاعتراض على من لم يذكر تحريرًا، فإن الفرع في العلة المحررة يرتبط بالأصل.

قال إلكيا: هذا الاعتراض باطل؛ لأن المعلل إذا أتى بالعلة لم يكن لهذا السؤال معنى.

الثاني: منع الحكم في الأصل.

واختلفوا هل هذا الاعتراض يقتضى انقطاع المستدل أم لا؟

فقيل: إنه يقتضى انقطاعه.

وقيل: إنه لا يقتضى ذلك، وبه جزم إمام الحرمين وإلكيا الطبري.

=

قال ابن برهان: إنه المذهب الصحيح، المشهور بين النظار، واختاره الآمدي، وابن الحاجب.
وقيل: إن كان المنع جليًا فهو انقطاع، وإن كان خفيًا فلا، واختاره الأستاذ أبو إسحاق.
وقيل: يتبع عرف البلد الذى وقعت فيه المناظرة، فإن الجدل مراسيم، فيجب اتباع العرف، وهو اختيار الغزالي.
وقيل: إن لم يكن له مدرك غيره جاز، واختاره الآمدي.
تنبيـــه: وتلخيص الكلام فيه: أنه إذا كان فساد الاعتبار وفساد الوضع من قبيل النظر في القياس على سبيل الإجمال، فإن المنع بأنواعه من قبيل النظر في القياس تفصيلاً، لأن كل نوع من المنع يرد على مقدمة من مقدمات الدليل وعلى المستدل إثباتها، وهى:
١ - إثبات حكم الأصل المقيس عليه، يرد عليه منع حكم الأصل.
٢ - إثبات علة الأصل، يرد عليه منع وجود العلة في الأصل.
٣ - إثبات العلة في الفرع المقيس، يرد عليه منع كونها علة فيه مع وجوده في الأصل.
٤ - أن يكون إثباته للعلة في الأصل، أو الفرع على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع مع سلامته عن معارض يقتضى نقيضه في الفرع، يرد عليه منع وجود العلة في الفرع، فإذا سلم المعترض هذه المقدمات فقد سلم بالقياس، وإن لم يسلم بها لم يسلم بالقياس ويعترض عليها بالمنع كالآتى:
أولاً: منع وجود الحكم في الأصل المقيس عليه.
متى يصح منع حكم الأصل؟
يسمع منع حكم الأصل إذا كان غير مجمع عليه، فإذا كان مجمعًا عليه فلا يسمع منعه من المعترض في محل الإجماع، ومثال ذلك:
الإجماع على ثبوت الولاية على المال لعلة الصغر، فإذا استدل المستدل بأن الصغير ثبتت عليه الولاية في النكاح قياسًا على ثبوتها عليه في ولاية المال والجامع فيهما كون الصغر علة لثبوت جنس الولاية على الصغير.
فلا يصح من المعترض منع حكم الأصل لأنه مجمع عليه وإذا منعه فلا يسمع منه.
موقف المستدل عند منع حكم الأصل.
إذا منع المعترض حكم الأصل في قياس المستدل فللعلماء في موقفه بعد ذلك رأيان:
الرأي الأول: أن المستدل ينقطع إذا منع المعترض حكم الأصل في دليله وعللوا ذلك فقالوا: إن المستدل أراد بكلامه الاستدلال على حكم الفرع بقياسه على الأصل، فإذا منع حكم الأصل فقد انهار القياس ولا يمكن المستدل من إثبات مدعاه بالدليل، لأنه يكون حينئذ انتقالا لحكم شرعى آخر، ويكون بمنعه منقطعًا؛ لأن الكلام في الآخر استدلالا ومنعا بقدر الكلام في الأول سواء بسواء، ويكون المستدل قد شغل بغير ما أراد الاستدلال عليه أولاً، وهذا ما يريده المعترض.
الرأي الثاني: وصححه ابن الحاجب والعضد في شرحه، وهو رأي أكثر الأصوليين: أن المستدل لا ينقطع بمجرد منع حكم الأصل في دليله وللمستدل أن يثبت ما منعه المعترض بالدليل، لأن

=

عرض المستدل إقامة الحجة على خصمة ولا يقوم الحجة على خصمه إذا كان أصله ممنوعا ولم يقم عليه دليلاً؛ لأن الأصل جزء الدليل ولا يثبت الدليل إلا بثبوت جميع أجزائه.

وذلك كغيره من الموانع الآتية، لأن المنع بواحد منها لا يجعل المستدل منقطعًا وله أن يحاول تقرير قياسه على وجه يبين صحته فكذلك هنا ضرورة تساوى الكل في افتقار صحة القياس إليه.

موقف المعترض بعد إقامة المستدل الدليل على ما منعه.

إذا أقام المستدل الدليل على ما منعه المعترض فهل ينقطع المعترض بمجرد إقامة المستدل للدليل، حتى لا يمكن من الاعتراض على مقدمات هذا الدليل الذى استدل به على إثبات حكم الأصل فيه بعد منعه، أو لا ينقطع المعترض؟ فيه خلاف.

وقد اختار بعض الأصوليين أنه لا يكون منقطعًا وله أن يعترض عليه لأنه لا يلزم من صورة الدليل صحته لأنه لا بدّ في إثبات المقدمة الممنوعة من صحة الدليل عليها فيطالب ببيان صحة مقدمات هذا الدليل.

وليس اعتراض المعترض على دليل المستدل الذى استدل به على إثبات حكم الأصل خروجا على المقصود لأن المقصود من المناظرة وهو الوصول إلى الصواب لا يحصل إلا به، ولا ينقطع أحدهما إلا بالعجز عما تصدى له دون شيء آخر.

ثانيًا: منع وجود العلة في الأصل المقيس عليه.

ومعنى هذا منع كون ما يدعيه المستدل علة لحكم الأصل موجودًا في أصل دليله وإن وجدت العلة في الفرع. انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي [٤/٩٨ - ١٠١]. شرح مختصر ابن الحاجب [٢/٢٦٢]. شرح الكوكب المنير [ص/٣٣٢]. مفتاح الوصول [ص/١٥٨]. روضة الناظر للمقدسى [ص/٣٤٢].مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول للتلمسانى[ص/١٥٧]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/٤٣٨ - ٤٥٢].

الاعتراض الثاني عشر: التقسيم

وهو كون اللفظ مترددًا بين أمرين، أحدهما ممنوع، والآخر مسلم، واللفظ محتمل لهما، غير ظاهر في أحدهما.

قال الآمدي: وليس من شرطه أن يكون أحدهما ممنوعًا، والآخر مسلمًا، بل قد يكونان مسلمين، لكن الذى يرد على أحدهما غير ما يرد على الآخر، إذ لو اتحد ما يرد عليهما، لم يكن للتقسيم معنى، ولا خلاف في أنه لا يجوز كونهما ممنوعين؛ لأن التقسيم لا يفيد.

وقد منع قوم من قبول هذا السؤال؛ لأن إبطال أحد محتملى كلام المستدل لا يكون إبطالاً له، إذ لعله غير مراده.

مثاله: في الصحيح الحاضر، إذا فقد الماء وجد سبب جواز التيمم، وهو تعذر الماء، فيجوز التيمم، فيقول المعترض: ما المراد بكون تعذر الماء سببًا للتيمم، هل تعذر الماء مطلقًا، أو تعذره في السفر، أو المرض؟

الأول ممنوع.

=

وحاصله أنه منع بعد تقسيم، فيأتي فيه ما تقدم في صريح المنع من كونه مقبولاً أو مردودًا، وموجبا للانقطاع أو غير موجب.
وجوابه أن يعين المستدل أن اللفظ موضوع له، ولو عرفا أو ظاهرًا.
تنبيه: وتلخيص الكلام فيه أن التقسيم في اللغة يفيد الفرز وعزل الأشياء بعضها عن بعض وهو من القسم بمعنى التجزؤ، وتقسيم الشيء تفرقته إلى أجزاء.
التقسيم في الاصطلاح:
١ - عرفه الآمدي فقال: هو في عرف الفقهاء عبارة عن ترديد اللفظ بين احتمالين أحدهما ممنوع والآخر مسلم.
٢ - عرفه ابن الحاجب بقوله: هو كون اللفظ مترددا بين احتمالين أحدهما ممنوع.
وتعبيرهما بترديد اللفظ بين احتمالين لا يمنع من أن يكون تردده بين أكثر من احتمالين، ولذا عرفه الفتوحي بقوله: التقسيم احتمال لفظ المستدل لأمرين فأكثر على السواء بعضها ممنوع.
ولما كان الممنوع هو الذى يحصل به المقصود ذكره هو وابن الحاجب وسكتا عن المسلم ولكن الآمدي صرح به كما صرح به غير واحد من الأصوليين.
وتعريف الفتوحي أجود لقوله على السواء، لأن التسوية بين الاحتمالات شرط في كون التقسيم قادحا.
وهذه التعريفات الثلاثة نظر أصحابها إلى اللفظ الذى تردد بين ما يحتمله في المعانى.
ولما كان التقسيم هو فعل المعترض فنقول في تعريفه: هو بيان كون اللفظ مترددا بين احتمالين فأكثر على السواء بعضها ممنوع والآخر مسلم. والمنع والتسليم يأتي بعد بيان أن اللفظ يحتمل كذا وكذا.
وللمعترض أن يسكت عن الاحتمال المسلم لأنه لا يضره وله أن يتعرض لتسليمه وذلك لأن الاحتمال الذى يمنعه المعترض هو الذى يحصل المقصود من الاعتراض، وإلا لم يكن التقسيم قادحا. وبيان كون أحد الاحتمالين ممنوعا على المعترض.
معرفة المعترض بمراد المستدل تبطل التقسيم:
لما كان المعنى الذى يمنعه المعترض إنما يكون منعه لاحتمال أنه مراد المستدل فإن المعترض يبطل اعتراضه إذا عرف مراد المستدل ولذلك عرف بعض الأصوليين التقسيم بأنه منع أحد المعنيين إذا تردد اللفظ بينهما والسكوت عن الآخر مع عدم معرفة المعترض بمراد المستدل.
هل يشترط المساواة في الاحتمال؟
لقد اشترط بعض العلماء المساواة في الاحتمال لأنه إذا لم يكن هناك تساوى في الاحتمال وكان اللفظ ظاهرًا في أحد المعانى فإنه يجب تنزيله وحمله ولا يتأتى الاعتراض بالتقسيم حينئذ لأنه يكون غير مقبول.
هل التقسيم سؤال مستقل؟
التقسيم في الحقيقة ليس سؤالاً مستقلاً لأنه يرجع إلى منع وجود العلة في الأصل أو الفرع.

ويتضح ذلك من الأمثلة الآتية:

أن يقول المستدل الذى يرى جواز التيمم للحاضر فاقد الماء:

الحاضر الفاقد للماء وجد سبب جواز التيمم وهو تعذر الماء فيجوز له التيمم كالمسافر والمريض.

فيقول المعترض: قولك السبب للتيمم هو تعذر الماء يحتمل تعذره مطلقا أو تعذره في سفر أو مرض.

الأول: ممنوع لأننا لا نسلم أن مطلق التعذر يبيح التيمم لأن مطلق التعذر إن كان هو العلة فليست موجودة في الأصل الذى هو المسافر والمريض.

والثاني: مسلم ولا ينتج المقصود وذلك لأن الحاضر الفاقد للماء ليس مسافرًا ولا مريضًا، وهذه العلة موجودة في الأصل وليست موجودة في الفرع.

وإذا نظرت إلى هذا وجدت أن اعتراض التقسيم رجع على الاحتمال الأول إلى منع وجود العلة في الأصل المقيس عليه وهو المسافر والمريض.

كما تجد أن اعتراض التقسيم رجع على الاحتمال الثاني وهو تعذر الماء في سفر أو مرض إلى منع وجود العلة في الفرع.

وعلى ذلك فليس التقسيم سؤالا مستقلا بل هو راجع إلى منع وجود العلة في الأصل أو الفرع.

٢ – المثال الثاني: أن يقول المستدل: الوضوء قربة فتجب فيه النية.

فيقول المعترض لفظ الوضوء يحتمل أمرين: النظافة، أو الأفعال المخصوصة.

فالأول وهو النظافة ممنوع إذا كان هو المراد لأنه لا يكون قربة وهي علة وجوب النية.

والثاني وهو الأفعال المخصوصة مسلم ولكنه لا يفيدك.

٣ – المثال الثالث: وهو لتردد اللفظ بين أكثر من احتمالين:

أن يقول المستدل الذى يرى جواز انعقاد النكاح بعبارة المرأة: امرأة بالغة عاقلة يصح منها النكاح كالرجل.

فيقول المعترض: العاقلة تحتمل أن: (أ) لها تجربة. (ب) أو لها حسن رأي وتدبير. (ج) أو لها عقل غريزي.

الأولان ممنوعان، والثالث مسلم، ولكنه لا يحصل المقصود لأن الصغيرة لها عقل غريزى، ولا يصح منها النكاح.

٤ – المثال الرابع: وهو مثال لتردد اللفظ بين احتمالين.

أن يقول المستدل في الدلالة على ثبوت الملك للمشترى في زمن خيار الشرط في البيع بشرط الخيار:

وجد سبب ثبوت الملك للمشترى وهو البيع الصادر من أهله في محله.

فيقول المعترض: كون البيع سببًا للملك يحتمل:

أ – أن يكون مطلق البيع.

ب – أو البيع الذى لا شرط فيه.
والأول ممنوع والثاني مسلم ولكنه لا يفيدك لأن البيع الذى لا شرط فيه غير موجود هنا، لأن البيع بشرط الخيار ليس بيعًا بلا شرط.
شروط صحة سؤال التقسيم:
لقد ذكر العلماء للاعتراض بالتقسيم شروطا نذكرها في الآتي:
١ – الشرط الأول: أن يكون ما ذكره المستدل في دليله منقسمًا فيما يحتمله من معان إلى ما يمنع وما يسلم وهو متردد بينهما، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن للاعتراض بالتقسيم معنى، ولا يتأتى الاعتراض به.
٢ – الشرط الثاني: أن يكون التقسيم حاصرًا لجميع الأقسام التي يحتملها اللفظ، فإذا لم يكن حاصرا فللمستدل أن يبين: أن المعنى الذى أراده من اللفظ غير ما ذكره المعترض وعند ذلك يندفع الاعتراض لأنه ورد على غير محل فكان تقسيما فاسدا.
٣ – الشرط الثالث: أن تكون المعانى التي يحتملها اللفظ متساوية في الاحتمال لأنه لو كان اللفظ ظاهرا في أحدها وجب تنزيله عليه.
ويكفى المعترض بيان الاحتمالات ويقول: إنها احتمالات متساوية، ولا يلزمه بيان المساواة بينها لأنه لا يقدر عليه، ولو بين ذلك كان تبرعا منه، كما تقدم في الاستفسار.
بطلان التقسيم وعدم صحته: إذا اجتمعت الشروط السابقة كان التقسيم صحيحا فإذا اختل شرط منها كان باطلا، وبيان ذلك كالآتى:
١ – إذا أورد المعترض زيادة لم يذكرها المستدل في دليله حتى يمهد لنفسه ما يعترض به عليه فلا يصح اعتراضه.
وذلك لأن من شروط التقسيم: أن يكون ما ذكره المستدل منقسما فيما يحتمله إلى ما يمنع وما يسلم، ولما زاد المعترض ما لم يذكره المستدل بطل اعتراضه لأنه في هذه الحالة لا يكون مناظرا مع خصمه وإنما يناظر نفسه.
وجه بطلان ما ذكره المعترض ولم يحتمله اللفظ.
إذا ذكر المعترض احتمالين لا يدل عليهما لفظ المستدل ثم أورد اعتراضه عليهما فلذلك حالتان لا ثالث لهما.
١ – الحالة الأولى: أن يورد ذلك بناء على أن لفظ المستدل يحتملها.
٢ – الحالة الثانية: أن يورد ذلك على دعواه الملازمة بين الحكم ودليله.
ومثال ذلك: أن يقول المستدل فيمن قتل شخصا عمدا عدوانا ثم التجأ إلى الحرم: وجد سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان.
فيقول المعترض: متى يكون القتل العمد العدوان سببا حتى يمكن القول بالاستيفاء؟ أإذا وجد المانع، وهو الالتجاء إلى الحرم؟ أو إذا لم يوجد المانع؟
فإذا أورد المعترض الاحتمالين المذكورين بناء على أن لفظ السبب يحتملهما فهو باطل، لأن

لفظ السبب غير متردد بين الاحتمالين المذكورين.

وإذا أوردهما بناء على دعواه اللازمة بين الحكم ودليله، فلا يخلو أمره بعد ذلك عن حالتين:

١ – الحالة الأولى: أن يقتصر على مطالبة المستدل ببيان انتفاء المانع وهذا غير مقبول، لأنه تقرر في اصطلاح العلماء من حط مؤنة ذلك عن المناظر في المواقع والمعارضات المختلف فيها.

٢ – الحالة الثانية: أن يضيف المعترض إلى ما أورده الدلالة على وجود المعارض.

وعليه أن يكون حاصل السؤال حينئذ راجعًا إلى المعارضة ولا حاجة إلى التقسيم.

تصحيح التقسيم: إذا أراد المعترض تصحيح تقسيمه فيكفيه بيان إطلاق اللفظ بإزاء الاحتمالين من غير أن يكلف ببيان التساوى بينهما في دلالة اللفظ على الاحتمالين بيانًا مفصلاً، لأن ذلك مما يعسر عليه.

ووجه عسره: أنه ما من وجه من الوجوه يأتي به المعترض لبيان التساوى بين الاحتمالين إلا وللمستدل أن يقول: ولم قلت بعدم التفاوت بينهما ممن وجه آخر غير ما ذكرته.

ولكن لو بين المعترض أنهما متساويان بيانا مجملا لم يكن ذلك شاقا ولا عسيرا، وكان وافيا بدلالته على شرط التقسيم وهو تساوى الاحتمالين، كأن يقول المعترض في ذلك: التفاوت بين الاحتمالين يستدعى ترجيح أحدهما على الآخر وزيادته عليه والأصل عدم تلك الزيادة.

طرق دفع التقسيم:

لدفع الاعتراض بالتقسيم طرق يتبعها المستدل صيانة لدليل عن وروده عليه وهي كالآتى:

١ – الطريق الأول: أن يبين المستدل أن لفظه موضوع بإزاء المعنى الذى يدل عليه حقيقة في لغة العرب، وذلك بالآتى:

أ – بالنقل عن أهل اللغة.

ب – أو بالنقل عن الشارع الصادق.

جـ – أو ببيان أنه مشهور في عرف الاستعمال.

وله أن يذكر في بيان ما أراده ما يساعده على ذلك من الأدلة الأخرى.

وإذا بين المستدل ذلك فالاعتراض بالتقسيم مردود غير مقبول لفوات شرطه وهو تساوى الاحتمالات فيما يدل عليه لفظ المستدل.

٢ – الطريق الثاني: أن يبين أنه إذا لم يكن ظاهرا بحكم الوضع فيما عينه من الاحتمال فإنه ظاهر فيه بعرف الاستعمال اللغوى كلفظ الرواية ونحوه وفي هذه الحالة يكون مجازا راجحا على الحقيقة.

٣ – الطريق الثالث: أن يبين أنه إذا لم يكن ظاهرا بالأمر المذكور إلا أنه ظاهر في عرف الشرع كلفظ الصلاة والصوم والحج وغير ذلك.

٤ – الطريق الرابع: أن يبين أنه وإن تعذر كونه ظاهرا بأحد الطرق الثلاثة المذكورة فإنه ظاهر فيما عينه من المعنى بحكم ما اقترن به من القرائن المساعدة على فهم المراد به في المسألة.

٥ – الطريق الخامس: الدفع بطريق إجمالى وذلك في حالة تعذر بيان ظهوره بأحد الطرق

المذكورة.

ويكون دفع المستدل التقسيم بطريق إجمالي من وجهين:

الوجه الأول: يكون بمنع تساوى الاحتمالات فيقول:

الإجمال على خلاف الأصل وعلى ذلك يجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته لأنه ضرورة نفى الإجمال عن اللفظ وعلى ذلك فلا يرد سؤال التقسيم.

ولا حجر على المستدل أن يفسر كلامه بما يحتمله وإن كان الظاهر خلافه كما أنه لا حجر على المعترض بالتقسيم أن يفسر كلام المستدل بما يحتمله أو يقسمه إلى ما يحتمله.

الوجه الثاني: أن يقول المستدل:

إذا ثبت أن اللفظ لا بدّ أن يكون ظاهرا في بعض ما يحتمله دون غيره بقيا للإجمال عن الكلام، فيلزم أن يكون ظاهرا فيما عينته ضرورة الاتفاق على عدم ظهور اللفظ فيما عداه، لأن المعترض والمستدل كل منهما مسلم بضرورة ظهوره في معنى من معانيه وتسليم كل منهما بذلك لا بدّ منه.

وهذا التسليم بالنسبة للمعترض ضروري لصحة تقسيمه حيث ادعى الإجمال في اللفظ وشرط التقسيم تساوى الاحتمالات.

وأما بالنسبة للمستدل فلضرورة دعواه أنه ظاهر فيما عداه دفعا للاشتراك لأنه على خلاف الأصل.

٦ - الطريق السادس: أن يبين المستدل أن في اللفظ احتمال آخر غير ما ذكره المعترض بالمنع أو التسليم، وأنه مراده من اللفظ.

وهذا الجواب يأتي إذا كان التقسيم غير حاصر للمعانى التي يحتملها اللفظ إلا إذا صان المعترض تقسيمه عن الفساد لعدم الحصر. انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي[٤/١٠٢ - ١٠٧]. شرح الكوكب المنير [٤/٢٥٠ - ٢٥١]. الصالح في مباحث القياس للسيد صالح [ص/ ٤٥٣ - ٤٦٩].

❁❁❁

الاعتـــراض الثالـــث عشر

اختلاف الضابط بين الأصل والفرع، لعدم الثقة بالجامع، كقولهم في شهود القصاص: تسببوا للقتل عمدًا، فلزمهم القصاص زجرًا لهم عن التسبب كالمكره، فالمشترك بين الأصل والفرع إنما هو الحكمة، وهي الزجر، والضابط في الفرع الشهادة، وفي الأصل الإكراه، ولا يمكن التعدية بالحكمة وحدها، وضابط الفرع يحتمل أن يكون مساويًا لضابط الأصل في الإفضاء إلى المقصود، وأن لا يكون.

وجوابه: ببيان كون التعليل بالقدر المشترك بينهما مضبوطًا عرفًا، أو ببيان المساواة في الضابط.

❁❁❁

الاعتراض الرابع عشر
اختلاف حكمي الأصـــل والفـــرع

قيل: إنه قادح؛ لأن شرط القياس مماثلة الفرع للأصل في علته وحكمه، فإذا اختلف الحكم لم تتحقق المساواة، وذلك كإثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها، قياسًا على إثباتها في مالها.

❁ ❁ ❁

الاعتراض الخامس عشر

منع كون ما يدعيه المستدل علة لحكم الأصل، موجودًا في الأصل، فضلاً أن يكون هو العلة.

مثاله: أن يقول في الكلب: حيوان يغسل من ولوغه سبعًا، فلا يقبل جلده الدباغ، كالخنزير، فيقول المعترض: لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه سبعًا.

والجواب عن هذا الاعتراض بإثبات وجود الوصف في الأصل بما هو طريق ثبوت مثله، إن كان حسيًا فبالحس، وإن كان عقليًا فبالعقل، وإن كان شرعيًا فبالشرع.

❁ ❁ ❁

الاعتراض السادس عشر

منع كون الوصف المدعى عليته علة.

قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى: وهو من أعظم الأسئلة لعمومه، وتشعب مسالكه، والمختار قبوله، وإلا لأدى إلى اللعب في التمسك بكل طردي. انتهى.

مثاله: أن يقول في الكلب: حيوان يغسل من ولوغه سبعًا، فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير، فيقول: لا نسلم أن كون جلد الخنزير لا يقبل الدباغ، معللاً بكونه يغسل من ولوغه.

وجوابه: بإثبات العلية بمسلك من مسالكها المذكورة سابقًا.

قال سيف الدين الآمدي: وقد اختلف العلماء في قبوله نفيا وإثباتا، وذلك لأن إثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن إسناده إلى مجرد إثبات حكم الأصل دون جامع بينهما والجامع يجب أن يكون في الأصل بمعنى الباعث لا بمعنى الأمارة، والوصف الطردي لا يصلح أن يكون باعثا، فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل منع تأثير الوصف والمطالبة بتأثيره أفضى ذلك إلى التمسك بالأوصاف الطردية ثقة من المتكلم بامتناع مطالبته بالتأثير ولا يخفى وجه فساده وأيضًا فإن الأصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس غير أنا استثنينا منه ما كانت علة القياس فيه محتملة أو شبيهة لإجماع الصحابة عليه، ولم ينقل عنهم أنهم تمسكوا بقياس علته طردية فبقينا فيه على حكم الأصل، فلذلك وجب قبول سؤال منع التأثير وبيان كون الوصف مؤثرًا.

انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/١٠٩ - ١١٠]

❁ ❁ ❁

الاعتراض السابع عشر:
القدح في المناسبة

وهو إبداء مفسدة راجحة، أو مساوية، لما تقدم من أن المناسبة تنخرم بالمعارضة.

وجوابه: ترجيح المصلحة على المفسدة إجمالاً أو تفصيلاً. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/ ١١٥ - ١١٦].

❁ ❁ ❁

الاعتراض الثامن عشر:

القدح في إفضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له.

مثاله: أن يقال في علة تحريم مصاهرة المحارم على التأبيد: إنها الحاجة إلى ارتفاع الحجاب.

ووجه المناسبة أنه يفضي إلى رفع الفجور، وتقريره أن رفع الحجاب، وتلاقى الرجال والنساء يفضي إلى الفجور، وأنه يرتفع بتحريم التأبيد، إذ يرتفع الطمع المفضي إلى مقدمات الهم والنظر، المفضية إلى الفجور.

فيقول المعترض: لا يفضي إلى ذلك، بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور؛ لأن النفس حريصة على ما منعت منه، وقوة داعية الشهوة مع اليأس عن الحل مظنة الفجور.

وجوابه ببيان الإفضاء إليه، بأن يقول في هذه المسألة: التأبيد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر وبالدوام يصير كالأمر الطبيعي.

❁ ❁ ❁

الاعتراض التاسع عشر:

كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود.

وجوابه بالاستدلال على كونه ظاهرًا، كضبط الرضا بصيغ العقود ونحو ذلك.

❁ ❁ ❁

الاعتراض الموفي عشرين

كون الوصف غير منضبط، كالحكم والمصالح، مثل الحرج، والمشقة، والزجر، فإنها أمور ذوات مراتب غير محصورة، ولا متميزة، وتختلف باختلاف الأشخاص والزمان، والأحوال. قال الشيخ سيف الدين الآمدي: وما هذا شأنه فدأب الشارع فيه ردّ الناس إلى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر والحرج على الناس في البحث عنها، ومنعًا للاضطراب في الأحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في هذه الأوصاف بالزيادة والنقصان. انظر: إحكام الأحكام لسيف الدين الآمدي [٤/١١٧ - ١١٨].

وجوابه بتقرير الانضباط، إما بنفسه أو بوصفه. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/١١٨].

❁ ❁ ❁

الاعتراض الحادي والعشرون:

المعـــارضـــة

وهي إلزام المستدل الجمع بين شيئين، والتسوية بينهما في الحكم، إثباتًا أو نفيًا. كذا قال الأستاذ أبو منصور.

وقيل: هي إلزام الخصم أن يقول قولاً قال بنظيره، وهي من أقوى الاعتراضات، وهي أعم من
=

اعتراض النقض، فكل نقض معارضة، ولا عكس، كذا قيل. وفيه نظر؛ لأن النقض هو تخلف الحكم مع وجود العلة، وهذا المعنى يخالف معنى المعارضة.

وقد أثبت اعتراض المعارضة الجمهور من أهل الأصول، والجدل، وزعم قوم أنها ليست بسؤال صحيح.

واختلف القائلون بها في الثابت منها، فقيل: إنما يثبت منها معارضة الدلالة بالدلالة والعلة بالعلة، ولا يجوز معارضة الدعوى بالدعوى، وذكر الكعبي في جدله أنه يجوز معارضة الدعوى بالدعوى.

أقسام المعارضة: والمعارضة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع، ومعارضة في الوصف.

أما المعارضة في الأصل: فبأن يذكر علة أخرى في الأصل سوى العلة التي علل بها المستدل، وتكون تلك العلة معدومة في الفرع، ويقول: إن الحكم في الأصل إنما كان بهذه العلة التي ذكرها المعترض، لا بالعلة التي ذكرها المستدل.

قال ابن السمعاني، والصفي الهندي: وهذا هو سؤال الفرق.

وذكر بعض أهل الأصول: أنه لا فرق بين أن تكون العلة التي يبديها المعترض مستقلة بالحكم، كمعارضة الكيل بالطعم، أو غير مستقلة، بل هي جزء علة، كزيادة الجارح في القتل العمد العدوان في مسألة القتل بالمثقل، وهذا إذا كانت العلة التي جاء بها المعترض مسلمة من خصمه، أو محتملة احتمالاً راجحًا، أما إذا تعارضت الاحتمالات، فقيل: يرجح وصف المستدل.

وقيل: وصف المعترض.

وقيل: لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر، بل هو من التحكم المحض.

ثم اختلفوا مع عدم الترجيح، هل تقتضى هذه المعارضة إبطال دليل المستدل أم لا؟ على قولين، حكاهما الأستاذ أبو منصور.

ثم اختلفوا هل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذى عارض به الأصل عن الفرع على أقوال:

الأول: أنه لا يجب، بل على المستدل أن يبين ثبوته في الفرع، ليصح الإلحاق وإلا بطل الجمع.

الثاني: أنه يجب على المعترض البيان؛ لأن الفرق لا يتم إلا بذلك.

الثالث: أنه إن قصد الفرق بين الأصل والفرع، وجب عليه ذلك، وإلا لم يجب، وهو اختيار الآمدي، وابن الحاجب.

وجواب هذه المعارضة يكون إما بمنع وجود الوصف في الأصل، أو بمنع المناسبة، أو منع الشبه، إن أثبته بأحدهما؛ لأن المعارضة لا تتم من المعترض، إلا إذا كان الوصف الذى عارض به في الأصل مناسبًا، أو شبهًا، إذ لو كان طرديًا لم تصح المعارضة، أو بمنع كون الوصف الذى أبداه المعترض ظاهرًا، أو بمنع كونه منضبطًا، أو ببيان إلغاء الوصف الذى وقعت به المعارضة، أو ببيان رجوعه إلى عدم وجود وصف في الفرع، لا إلى ثبوت معارض في الأصل.

=
وأما المعارضة في الفرع: فهي أن يعارض حكم الفرع بما يقتضي نقيضه، أو ضده، بنص أو إجماع، أو بوجود مانع، أو بفوات شرط، فيقول: ما ذكرت من الوصف، وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع، فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه أو ضده، بنص هو كذا، أو بإجماع على كذا، أو بوجود مانع لما ذكرته من الوصف، أو بفوات شرط له. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [١٣٧/٤].

وقد قبل هذا الاعتراض، أعني المعارضة في الفرع، بعض أهل الأصول والجدل، قلت: واختاره سيف الدين الآمدي وقال: إذ يلزم منه هدم ما بناه المستدل لمقاومة دليله لدليله، ولا حجر عليه في سلوك طرق الهدم ولاسيما إذا تعين ذلك طريقًا في الهدم بأن لم يكن له هادم سواه فلو لم يقبل منه لبطل مقصود المناظرة واختلت فائدة البحث والاجتهاد. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/ ١٣٧]. ونفاه آخرون، فقالوا: إن دلالة المستدل على ما ادعاه قد تمت. قلت: قال سيف الدين الآمدي: أي حق المعترض أن يكون هادمًا لا بانيًا. انظر: إحكام الأحكام [١٣٧/٤].

قال الصفي الهندي: وهو ظاهر إلا فيما إذا كانت المعارضة بفوات شرط.

قال سيف الدين الآمدي: والوجه في جوابه عند توجهه أن يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض أن يقدح به فيه، أن لو كان المستدل متمسكًا به، وإن عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح: فمنهم من لم يجوز ذلك اعتقادًا منهم على أن ما ذكره المعترض وإن كان مرجوحًا بالنسبة إلى ما ذكره المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه اعتراضًا، قال: ومنهم من جوزه وهو المختار؛ لأنه مهما ترجح ما ذكره المستدل بوجه من وجوه الترجيحات كان العمل به متعينًا، وهل يجب على المستدل أن يذكر في دليله ما يومئ إلى الترجيح؟

منهم من أوجبه لتوقف العمل بالدليل عليه فكان من الدليل فلو لم يذكره لم يكن ذاكرًا للدليل أولاً بل لبعضه، ومنهم من لم يوجبه لما في التكليف به من الحرج والمشقة.

قال: والمختار أن يقال: إما أن يكون ما به الترجيح يرجع إلى العلة بأن يكون وصفًا من أوصافها أو لا يكون كذلك، فإن كان الأول فلا بدّ من ذكره في الدليل أولاً ليكون ذاكرًا للدليل، وإن كان الثاني فلا، لأنه مسئول عن الدليل وقد أتى بمسماه حقيقة، والترجيح بأمر خارج عن الدليل إنما هو من توابع ورود المعارضة، فذكره بعد المعارضة وإن توقف عليه إعمال الدليل بدفع المعارض لا يوجب أن يكون داخلاً في مسمى الدليل حتى يقال إنه لم يكن ذاكرًا للدليل أولاً. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [١٣٧/٤ - ١٣٨].

وأما المعارضة في الوصف فهي على قسمين:

أحدهما: أن يكون بضد حكمه.

والثاني: أن يكون في عين حكمه، مع تعذر الجمع بينهما.

مثال الأول: أن يقول المستدل في الوضوء: إنها طهارة حكمية، فتفتقر إلى النية، قياسًا على التيمم.

فيقول المعارض: طهارة بالماء، فلا تفتقر إلى النية، قياسًا على إزالة النجاسة، فلا بدّ عند ذلك
=

=

من الترجيح.

ومثال الثاني: أن يقول المعترض: نفس هذا الوصف الذى ذكرته يدل على خلاف ما تريده، ثم يوضح ذلك بما يكون محتملاً.

الاعتـــراض الثاني والعشـــرون

سؤال التعدية

وهو أن يعين المعترض في الأصل معنى غير ما عينه المستدل، ويعارضه به، ثم يقول للمستدل: ما عللت به، وإن تعدى إلى فرع مختلف فيه، فكذا ما عللت به أنا، يتعدى إلى فرع آخر مختلف فيه، وليس أحدهما أولى من الآخر. وذلك كأن يقول المستدل: بكر، فجاز خيارها كالصغيرة، فيقول المعترض: البكارة وإن تعدت إلى البكر البالغة، فالصغر متعد إلى الثيب الصغيرة. قلت: أخذه ومثاله من كلام سيف الدين الآمدي. انظر: إحكام الأحكام [١٣٦/٤].

وقد اختلفوا في قبول هذا الاعتراض، فقبله البعض، ورده البعض، وأدرجه الصفى الهندي في اعتراض المعارضة في الأصل.

وجوابه: إبطال ما اعترض به وحذفه عن درجة الاعتبار. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/ ١٣٦].

واختلفوا هل يجب على المستدل أن يبين أنه لا أثر لما أشار إليه المعترض من التسوية في التعدية، أو لا يجب؟

فقال الأكثرون: لا يجب، وقال بعض أهل الأصول: يجب.

❁ ❁ ❁

الاعتراض الثالث والعشرون:

سؤال التركيب

وهو أن يقول المعترض: شرط حكم الأصل أن لا يكون ذا قياس مركب، وهو قسمان: مركب الأصل. ومركب الوصف. وهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل، هل له وجود في الأصل أم لا؟ وذلك كما لو قال المستدل في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح: تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال: زينب التي أتزوجها طالق، فللخصم أن يقول: لا نسلم وجود التعليق في الأصل بل هو تنجيز، فإن ثبت أنه تعليق فأنا أمنع الحكم وأقول بصحته كما في الفرع ولا يلزمني من المنع محذور لعدم النص عليه وإجماع الأمة، وإنما سمى مركب الوصف لأنه خلاف في تعيين الوصف الجامع. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٢٨٤/٣ - ٢٨٥].

ومرجع الأول وهو مركب الأصل: منع حكم الأصل، أو منع العلة، ومرجع الثاني: منع الحكم، أو منع وجود العلة في الفرع.

وقد اختلفوا في قبوله، فبعضهم قبله، وبعضهم رده.

قلت: قال سيف الدين الآمدي: التركيب في الأصل هو أن يعين المستدل علة في الأصل المذكور ويجمع بها بينه وبين فرعه، فيعين المعترض فيه علة أخرى ويقول: الحكم عنده ثابت

=

بهذه العلة، وذلك كما إذا قال في مسألة الحرّ بالعبد مثلاً عبد لا يقتل به الحر كالمكاتب، فإن المكاتب غير منصوص عليه، ولا مجمع عليه بين الأمة، لاختلاف الناس في وجوب القصاص على قاتله، وإنما هو متفق عليه بين الشافعي وأبي حنيفة، وعند ذلك فللحنفى أن يقول: العلة في المكاتب المتفق عليه المانعة من جريان القصاص فيه عندى إنما هو جهالة المستحق من السيد أو الورثة، فإن سلم ذلك امتنعت التعدية إلى الفرع لخلو الفرع عن العلة، وإن أبطل التعليل بها فأنا أمنع الحكم في الأصل لأنه إنما ثبت عندى بهذه العلة، وهي مدرك إثباته، ولا محذور في نفى الحكم لانتفاء مدركه إذا لم يلزم منه مخالفة نص ولا إجماع وعلى كلا التقديرين فالقياس يكون ممتنعًا إما لمنع حكم الأصل، وإما لعدم علة الأصل في الفرع.

قال: قال بعض الأصوليين: وإنما سمى هذا النوع قياسًا مركبًا لاختلاف الخصمين في علة الأصل، وليس بحق، وإلا كان كل قياس اختلف في علة أصله وإن كان منصوصًا أو متفقًا عليه بين الأمة مركبا وليس كذلك، والأشبه أنه إنما سمى بذلك لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الأصل، فإن المستدل يزعم أن العلة الجامعة مستنبطة من حكم الأصل وهو فرع له، والمعترض يزعم أن الحكم في الأصل فرع على العلة، وهو المثبتة له، وأنه لا طريق إلى إثباته سواها، وأنها غير مستنبطة منه، ولا هي فرع عليه، ولذلك منع ثبوت الحكم عند إبطالها، وإنما سمى مركب الأصل لأنه نظير في علة حكم الأصل. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٢٨٣/٣ - ٢٨٤].

❁ ❁ ❁

الاعتراض الرابع والعشرون:

منع وجود الوصف المعلل به في الفرع، كأن يقول المستدل في أمان العبد: أمان صدر عن أهله، كالعبد المأذون له في القتال.

فيقول المعترض: لا نسلم أن العبد أهل للأمان.

وجوابه ببيان ما يثبت به أهليته من حس، أو عقل، أو شرع. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/ ١٣٦]. وقد جعل بعضهم هذا الاعتراض مندرجًا فيما تقدم.

❁ ❁ ❁

الاعتراض الخامس والعشرون:

المعارضة في الفرع

وقد تقدم بيانه في الاعتراض الحادى والعشرين. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [١٣٧/٤ - ١٣٨].

❁ ❁ ❁

الاعتراض السادس والعشرون:

المعارضة في الوصف

وقد تقدم بيانه أيضًا في الاعتراض الحادى والعشرين، وإنما ذكرناهما هنا وهناك؛ لأن كثيرًا من

=

أهل الأصول والجدل جعلوا المعارضة ثلاثة اعتراضات، المعارضة في الأصل اعتراضًا، والمعارضة في الفرع اعتراضًا، والمعارضة في الوصف اعتراضًا، وبعضهم جعلوا الثلاث المعارضات اعتراضًا واحدًا، ولا مشاحة في مثل ذلك، فهو مجرد اصطلاح.

❁ ❁ ❁

الاعتراض السابع والعشرون:

اختلاف جنس المصلحة في الأصل والفرع

كأن يقول المستدل: يحد اللائط كما يحد الزانى؛ لأنهما إيلاج محرم شرعًا، مشتهى طبعًا.

فيقول المعترض: المصلحة في تحريمهما مختلفة، ففى الزنا منع اختلاط الأنساب، وفي اللواطة دفع رذيلة اللواطة.

وحاصله: معارضة في الأصل، بإبداء خصوصية، ولهذا أدرجه بعضهم في اعتراض المعارضة في الأصل، وبعضهم جعله اعتراضًا مستقلاً.

وجوابه بإلغاء الخصوصية.

❁ ❁ ❁

الاعتراض الثامن والعشرون

أن يدعى المعترض المخالفة بين حكم الأصل وحكم الفرع، وهو اعتراض متوجه إلى المقدمة القائلة، فيوجد الحكم في الرفع كما وجد في الأصل.

وحاصل هذا: أن دعوى المعترض للمخالفة إما أن تكون بدليل المستدل، فيرجع إلى اعتراض القلب، أو بغيره، فيكون اعتراضًا خاصًا، خارجًا عما تقدم، وقد جعله بعضهم مندرجًا فيما تقدم.

وهاهنا فوائد متعلقة بهذه الاعتراضات:

الفائدة الأولى: اختلفوا هل يلزم المعترض أن يورد الأسئلة مرتبة بعضها مقدم على البعض إذا أورد أسئلة متعددة، أم لا يلزمه ذلك، بل يقدم ما شاء، ويؤخر ما شاء؟

فقال جماعة: لا يلزمه الترتيب.

وقال آخرون: يلزمه؛ لأنه لو جاز إيرادها على أي وجه اتفق، لأدى إلى التناقض، كما لو جاء بالمنع بعد المعارضة، أو بعد النقض، أو بعد المطالبة، فإنه ممتنع؛ لأنه منع بعد تسليم، وإنكار بعد إقرار.

قال الآمدي: وهذا هو المختار. أقول: اختار سيف الدين الآمدي ما اختاره الأستاذ أبي إسحاق من جواز الجمع بين الأسئلة إن كانت مرتبة أي أنه لا يلزمه الترتيب فتأمل.

انظر: إحكام الأحكام [١٥٩/٤]. وقيل: إن اتحد جنس السؤال كالنقض، والمعارضة، والمطالبة، جاز إيرادها من غير ترتيب؛ لأنها بمنزلة سؤال واحد، فإن تعددت أجناسها، كالمنع مع المطالبة، ونحو ذلك لم يجز، وحكاه الآمدي عن أهل الجدل، وقال: اتفقوا على ذلك، ونقل عن أكثر الجدليين أنه يقدم المنع، ثم المعارضة، ونحوها، ولا يعكس هذا الترتيب، وإلا لزم

=

=

الإنكار بعد الإقرار.

قال جماعة من المحققين منهم: الترتيب المستحسن أن يبدأ بالمطالبات أولاً؛ لأنه إذا لم يثبت أركان القياس لم يدخل في جملة الأدلة، ثم بالقوادح؛ لأنه لا يلزم من كونه على صورة الأدلة أن يكون صحيحًا، ثم إذا بدأ بالمنع، فالأولى أن يقدم منع وجود الوصف في الفرع؛ لأنه دليل الدعوى، ثم منع ظهوره، ثم منع انضباطه، ثم منع كونه علة في الأصل، فإذا فرغ من الممنوع شرع في القوادح، فيبدأ بالقول بالموجب، لوضوح مأخذه، ثم بفساد الوضع، ثم بالقدح في المناسبة، ثم بالمعارضة.

وقال الأكثر من القدماء كما حكاه عنهم أبو الحسن السهيلي في أدب الجدل: إنه يبدأ بالمنع من الحكم في الأصل؛ لأنه إذا كان ممنوعًا لم يجب على السائل أن يتكلم على كون الوصف ممنوعًا، أو مسلمًا، ولا كون الأصل معللاً بتلك العلة، أو بغيرها، ثم يطالبه بإثبات الوصف في الفرع، ثم باطراد العلة، ثم بتأثيرها بكونه غير فاسد الوضع، ثم بكونه غير فاسد الاعتبار، ثم بالقلب، ثم بالمعارضة.

وقال جماعة من الجدليين، والأصوليين، ومنهم سيف الدين الآمدي. انظر: إحكام الأحكام [٤/ ١٥٩ - ١٦١]: إن أول ما يبدأ به الاستفسار، لأن من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/١٥٩]، ثم فساد الاعتبار، لأنه نظر في فساده من جهة الجملة قبل النظر في تفصيله. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/١٦٠]. ثم فساد الوضع، لأنه أخص من سؤال فساد الاعتبار، والنظر في الأعم يجب أن يكون قبل النظر في الأخص. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/١٦٠]. ثم منع حكم الأصل، ويجب أن يكون مقدمًا على ما يتعلق بالنظر في العلة لأن العلة مستنبطة من حكم الأصل فهي فرع عليه، والكلام في الفرع يجب تأخيره عن الكلام في أصله. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/١٦٠]. ثم منع وجود العلة في الأصل، ثم منع علية الوصف، ثم المطالبة، وعدم التأثير، والقدح في المناسبة، والتقسيم، وعدم ظهور الوصف، وانضباطه، وكون الحكم غير صالح للإفضاء إلى ذلك المقصود، ثم النقض والكسر، لكونه معارضًا لدليل العلية. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/١٦٠]. ثم المعارضة، والتعدية، والتركيب، لأن حاصلها يرجع إلى المعارضة في الأصل. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/١٦٠]. ثم منع وجود العلة في الفرع، ومخالفة حكمه حكم الأصل، ثم القلب، ثم القول بالموجب. لتضمينه تسليم كل ما يتعلق بالدليل المثمر له من تحقيق شروطه وانتفاء القوادح فيه. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/١٦٠].

وقد قدمنا قول من قال: إن جميع الأسئلة ترجع إلى المنع والمعارضة، ووجه ذلك أنه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة، فقد تم الدليل، وحصل الغرض، من إثبات المدعى، ولم يبق للمعترض مجال، فيكون ما سواهما من الأسئلة باطلاً، فلا يسمع؛ لأنه لا يحصل الجواب عن جميع المنوع إلا بإقامة الدليل على جميع المقدمات، وكذلك لا يحصل الجواب عن المعارضة إلا ببيان انتفاء المعارضة عن جميعها.

=

تنبيه: اعلم أن محل الخلاف في هذه المسألة فيما إذا كانت الأسئلة من أجناس مختلفة ولكنها مرتبة، وتفصيل الكلام في هذه المسألة أن الاعتراضات الواردة على القياس إما أن تكون من جنس واحد كالنقوض أو المعارضات في الأصل أو في الفرع، وإما أن تكون من أجناس مختلفة كالمنع والمطالبة، والنقض والمعارضة ونحوها، فإن كان الأول: فقد اتفق الجدليون على جواز إيرادها معا، إذا لا يلزم منها تناقض، ولا نزول عن سؤال إلى سؤال.

وإن كان الثاني: فلا يخلو إما أن تكون الأسئلة غير مرتبة أو مرتبة، فإن كانت غير مرتبة فقد أجمع الجدليون على جواز الجمع بينها سوى أهل سمرقند فإنهم أوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه إلى الضبط وبعده عن الخبط، ويلزمهم على ذلك ما كان من الأسئلة المتعددة من جنس واحد، فإنها وإن افضت إلى النشر، فالجمع بينها مقبول من غير خلاف بين الجدليين.

وإن كانت مرتبة: فقد منع منه أكثر الجدليين من حيث إن المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجوده نزول عن المنع ومشعر بتسليم وجوده لأنه لو بقي مصرًا على منع وجود الوصف فالمطالبة بتأثير ما لا وجود له محال، وعند ذلك فلا يستحق المعترض غير جواب الأخير من الأسئلة، ومنهم من لم يمنع منه وذلك بأن يورد المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجود الوصف مقدرًا لتسليم وجود الوصف، وذلك بأن يقول وإن سلم عن المنع تقديرًا فلا يسلم عن المطالبة وغيرها، ولا شك أنه أولى لعدم إشعاره بالمناقضة والعود إلى منع ما سلم وجوده أولاً كمنع وجود الوصف بعد المطالبة بتأثيره المشعر بتسليم وجوده. قال الآمدي: وهذا هو اختيار الأستاذ أبي إسحاق قال: وهو المختار. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [٤/١٥٨ - ١٥٩].

الفائدة الثانية: في الانتقال عن محل النزاع إلى غيره قبل تمام الكلام فيه.

منعه الجمهور؛ لأنا لو جوزناه لم يتأت إفحام الخصم، ولا إظهار الحق؛ لأنه ينتقل من كلام إلى كلام، ثم كذلك إلى ما لا نهاية له، فلا يحصل المقصود من المناظرة، وهو إظهار الحق، وإفحام المخالف له، وهذا إذا كان الانتقال من المستدل.

وأما إذا كان من السائل، بأن ينتقل من سؤاله قبل تمامه، ويقول: ظننت أنه لازم، فبان خلافه، فمكنوني من سؤال آخر، فقال بعضهم: الأصح أنه يمكن من ذلك، إذا كان انحدارًا من الأعلى إلى الأدنى، فإن كان ترقيًا من الأدنى إلى الأعلى، كما لو أراد الترقي من المعارضة إلى المنع، لم يمكن من ذلك؛ لأنه يكذب نفسه، وقيل: يمكن؛ لأن مقصوده الإرشاد.

الفائدة الثالثة: في الفرض والبناء. قالوا: إنه يجوز للمستدل في الاستدلال ثلاث طرق:

الأولى: أن يدل على المسألة بعينها.

والثانية: أن يفرض الدلالة في بعض شعبها وفصولها.

والثالثة: أن يبنى المسألة على غيرها.

فإن استدل عليها بعينها فواضح، وإن أراد أن يفرض الكلام في بعض أحوالها جاز؛ لأنه إذا كان الخلاف في الكل، وثبت الدليل في بعضها، ثبت في الباقي بالإجماع، وإن أراد أن يفرض الدلالة في غير فرد من أفراد المسألة لم يجز.

(فصل: قيل أربعة[(١)] لا يقام عليها دليل ولا يطلب وهي الحدود[(٢)]

=

وأما إذا أراد أن يبنى المسألة على غيرها، فإما أن يبنيها على مسألة أصولية، وإما أن يبنيها على مسألة فروعية، وعلى التقديرين إما أن يكون طريقهما واحدة، أو مختلفة، فإن كانت واحدة جاز، وإن كانت مختلفة لم يجز، وهذا قول جمهور أهل الجدل.

وقال ابن فورك: لا يجوز الفرض والبناء؛ لأن حق الجواب أن يطابق السؤال.

وقال إمام الحرمين: إنما يجوز إذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف.

قال: المستحسن منه هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل، وذلك محمول على استشعار انتشار الكلام في جميع الأطراف، وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها.

وحاصله: إن ظهر انتظام العلة العامة في الصورتين، كان مستحسنًا، وإلا كان مستهجنًا، وفائدته كون العلة قد تخفى في بعض الصور، وتظهر في بعض آخر، فالتفاوت بالأولية خاصة، والعلة واحدة.

الفائدة الرابعة: في جواز التعلق بمناقضات الخصوم.

قد وقع الاتفاق على أنه لا يجوز إثبات المذهب إلا بدليل شرعى، ولكن اختلفوا في التعلق بمناقضات الخصوم في المناظرة.

فذهب جماعة إلى جوازه من حيث إن المقصود من الجدل تضييق الأمر على الخصم.

وذكر القاضي تفصيلاً حسنًا، فقال: إن كانت المناقضة عائدة إلى تفاصيل أصل، لا يرتبط فسادها وصحتها بفساد الأصل وصحته، فلا يجوز التعلق بها، وإلا جاز.

الفائدة الخامسة: في السؤال والجواب. قال الصيرفى: السؤال إما استفهام مجرد، وهو الاستخبار عن المذهب، أو عن العلة، وإما استفهام عن الدلالة، أي التماس وجه دلالة البرهان، ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه.

وسبيل الجواب أن يكون إخبارًا مجردًا، ثم الاستدلال، ثم طرد الدليل، ثم السائل في الابتداء إما أن يكون غير عالم بمذهب من يسأله، أو يكون عالمًا به، ثم إما أن يعلم صحته، فسؤاله لا معنى له، وإما أن لا يعلم فسؤاله راجع إلى الدليل.

والحاصل أن من أنكر الأصل الذى يستشهد به المجيب، فسؤاله عنه أولى؛ لأن الذى أحوجه إلى المسألة هو الخلاف، فأما إذا كان الخلاف في الشاهد، فالسؤال عنه أولى. وانظر مبحث قوادح العلة في: إرشاد الفحول للشوكاني (٢/ ٢٢٣- ٢٨٨) (بتحقيقنا محمد فارس الشيخ- دار الكتب العلمية- محمد على بيضون).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: يحتمل أنه حكاه بقيل بالتبري منه إما لا وجه للحصر لأن الوجدانات والمشاهدات ونحوها لا يقام عليها الدليل، وإما لأن بعض الأربعة مما يحتاج لإقامة الدليل على ما يأتي.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: الأدبية وإن لم تكن حدودا منطقية بل كانت رسوما لأنها من قبيل التصورات، وهذا واضح إذا قيل إن التصورات لا تقبل الخطأ وأنه لا حمل بين المعرف والمعرف

=

والعوائد[١]) جمع عادة (**والإجماع**[٢] **والاعتقادات الكامنة**[٣] **في النفس**) لوضوحها[٤] (**وفي مطالبة النافي**) للشيء (**بالدليل**) على انتفائه (**خلاف**) إن ادعى علما نظريا أو ظنا بانتفائه، فقيل: لا يطالب به. وقيل: يطالب به في العقليات لا الشرعيات. وقيل: فيهما وهو الأصح لأن المعلوم بالنظر والمظنون قد يشتبه فيطلب دليله لينظر فيه. أما إذا ادعى علما ضروريا بانتفائه فلا يطالب بدليل عليه قطعا لأن الضروري لا يشتبه حتى يطلب دليله لينظر فيه (**وأما الاحتجاج بلا قائل بالفرق فإنما يصح في مقام الإلزام والإفحام**[٥]) أي الخصم وإسكاته (**لا**) في مقام (**البيان**[٦] **والإفهام**) للغير فلا يصح (**لأن الفرق**) بين الحكمين (**إذا ثبت بالدليل لا ينقطع**) وفي نسخة فلا ينقطع، أي: الفرق لعدم الفرق (**لعدم القائل به**) وفي نسخة بالقائل ولعله على حذف مضاف: أي بعدمه.

=

الا بحسب الظاهر أما إن قيل بأن التصورات تقبل الخطأ وهو الحق، وأن المعرف محمول على العرف فاحتياجها إلى الدليل لا يحتاج إلى دليل، ثم كون الحدود لا تحتاج لدليل على ما قلنا ظاهر في حدود الماهيات الاعتبارية لأن تميز ذاتياتها من عرضياتها مما يسهل بخلاف ماهيات الحقيقة كما حقق في كتبه في بحث الكليات الخمس، وسيأتي لهذا زيادة تحقيق في بحث المعرف.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لأنها مبنيّة على اتفاق الناس أو طائفة منهم على الأمر المعتاد، وهذا مما لا يحتاج للدليل، وقريب من هذا قولهم: لا مشاحة في الاصطلاح. وأما نفس الأمر فيطلب دليله.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: المراد أن من ادعى الإجماع على حكم لا يطلب منه ولا يحتاج هو إليه لأنه مما يعلم لكل واقف عليه. وأما نفس الإجماع فهو وإن كان من الأدلة لا بُدَّ لـــه من دليل لأنه إما أن يستند على الكتاب أو السنة.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي غير الظاهرة وفي نسخة الكائنة اسم فاعل كان. والمراد أن نفس الاعتقادات لا يقام عليها دليل لأنها من الأفعال النفسية للمعتقد وأما نفس المعتقدات فيقام عليها الدليل كما لا يخفى.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: الظاهر أنه راجع للأربعة وفي دعوي الظهور حقا لما علمت مما قررنا. والأظهر لما عللنا به كل واحد مما مر فتدبر.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: أي في مقام ادعي فيه الفرق بين الحكمين لإلزام الشخص فيحتج بقول الشخص لمن ألزمه لا قائل بالفرق.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: أي مقام بين فيه الفرق بين الجملتين لشخص فلا يحتج بقول الشخص لا قائل بالفرق.

(فصل: الدليل) لغة المرشد[١] وما به الإرشاد [٢]. وعرفاً: (ما يتوقف عليه العلم والظن بثبوت الحكم)وهو قريب من قول غيره ما يمكن التوصل إليه[٣](بالنظر الصحيح) فيه إلى مطلوب خبري [٤] (وهو) أي الدليل (إما عقلي) بجميع مقدماته (أو نقلي) بجميعها (أو مركب منهما) والأول العقلي المحض،والثاني وهو النقلي المحض لا يتصور[٥] إذ صدق المخبر لا بدّ منه وهو لا يثبت إلا بالعقل وهو أن ينظر في المعجزة الدالة على صدقه. ولو أريد إثباته بالنقل دار تسلسل. والثالث وهو المركب منه ومن النقلي (وشرط الدليل العقلي الاطراد) وهو كل ما وجد المدلول (لا الانعكاس) وهو كلما وجد المدلول وجد الدليل فيجب فيه الاطراد دون الانعكاس (خلافا لبعض الفقهاء في قوله: لا يجبان وكل منهما) أي من العقلي والنقلي (إما) دلالته (مفيد للقطع) بالحكم(وهو) أي النظر عقلا أو تعليما (هو) يعني (البرهان) أي المسمى به (وينقسم) أي البرهان (إلى

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قال السيد المرشد له معنيان: الناصب لما يرشد به والدلالة، وما به الإرشاد ثلاثة معان. وللمرشد معنيان.

(٢) انظر/ إحكام الأحكام للآمدي (١/١١)، اللمع للشيرازي (ص/ ٢).

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: صرح السعد في شرح العقائد بأن الدليل على وجود الصانع على هذا التعريف هو العالم. قال الشارح في حواشيه فهو مفرد. ويقال له المادة وأنه على تعريف ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر أوفق بالثاني. قال الشارح لتصريحه فيه باللزوم بخلاف الأول وإذاً المصرح به فيه الإمكان سواء أريد به الإمكان العام أو الخاص. قال والظاهر أن تعريف المصنف كذلك أو التوقف كاللزوم على ما ادّعاه ولا يظهر وجهه. والظاهر ما عدا التعريف بقول مؤلف الخ من المذكورات يحتمل الإفراد والتركيب وأن المصنف جعل التعريف للمركب بدليل قوله الآتي: لا بد في كل دليل من مقدمتين فتأمله. هذا والمراد بالتوصل الوصول بكلفة وبقوله أو الظن الدليل في أصول الدين فإنه خاص بالعلم إذ لا بدّ أن يكون قطعيا وبالخبري وهو ما يخبر به التصوري وهو المفاد بالتعريف إذ لا يسمى دليلا اصطلاحا وقيد بالإمكان لأن النظر لا يتوقف بكونه دليلا على النظر فيه بالفعل.

(٤) هذا التعريف بناءً على عدم التفريق بين ما أدى إلى العلم وما أدى إلى الظن، وقد عرفه فخر الدين الرازي مفرقاً فقال: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم. انظر المحصول للرازي (١/١٥).

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: هذا إنما يظهر فيما يتوقف على السمع لأنه إذا أثبت بالسمع لزم الدور مثلا لا يتصور كون النبي نبيا بقوله: أنا نبي نفس الدليل للدليل كإثبات الأحكام الشرعية بأقوال الشارع فلا دور. قال الفهري ردا على قول العالم كون كل مقدمات الدليل نقلية محال لأن إحدى مقدماته كون النقل حجة ما نصه كون النقل حجة إنما هو دليل المقدمتين لا نفس أحدهما ودليل صدق مقدمتي الدليل خارج عن مقدمتيه.

برهان علة و) إلى (برهان دلالة) كما عُلم مما مر[١] في أواخر فصل مدارك الحق أربعة (أو الظن) أي أو مفيد لظن(وهو الأمارة وتنقسم)أي: الأمارة(إلى دلالة ظنية) [٢] بأن تفيد ظنا كإطباق الغيم[٣] المفيد لظن وجود المطر (واعتقادية) بأن تفيد اعتقاد الخبر هل على غيرها. قال لا إلا أن تطوع المفيد لاعتقاد الشافعي ندب الوتر(والدليل اللفظي) أي النقلي (يفيد اليقين) بقرائن (وفاقا لأكثر الفقهاء والمعتزلة) ظاهر كلامه أو صريحه أن أكثر المعتزلة قائلون بذلك وقول السيد في شرح المواقف: قيل: لا يفيد وهو مذهب المعتزلة صريح أو كالصريح في أن جميعهم لا يقولون بذلك والأقرب[٤] الأول واليقين لغة طمأنينة القلب على حقيقة الشيء. وعرفاً علم بعد شك ولهذا لا يوصف به العلم القديم ولا العلوم الضرورية وقد يراد به العلم مطلقا (وقال) الآمدي والبيضاوي (صاحب الأبكار والطوالع) يفيد اليقين (إذا تواتر عندنا) وهذا أخص من الأول[٥] (وخالف الفلاسفة) جمع فيلسوف كلمة يونانية: أي محب الحكمة وأصله فيلا وهو المحب وسوفا هو الحكمة (والرازي) في إفادته اليقين (لتوقفه على انتفاء أحد احتمالات العشرة)المراد بالأحد الأحدُ الدائر الصادق بنفي جميعها[٦] الذي هو المراد وإلا لكان حقه حذف أحد[٧] (وهي) أي الاحتمالات العشرة (عدم الاشتراك) حقه حذف عدم[٨] هنا وفيما

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أما برهان الدلالة فمر صريحا. وأما برهان العلة فإنما لعلمه بطريق الإشارة فتدبر.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي مما ليس اعتقادا. وقوله "أو اعتقادية": مراده ما يرجع للاعتقاد وإن كان مظنونا لأن المجتهد إنما يستفيد من الدليل الظن، فلا ينافي الأمارة ما ذكر أنها مفيدة للظن لا القطع كما يقتضيه مقابلتها للبرهان كما تقدم آنفا. ولو قال: "وينقسم إلى ما يفيد اعتقادًا وإلى غيره" كان أظهر.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي على صفة مخصوصة.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: هذا أمر راجع للنقل فما معنى قرب الأول.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: لأن التواتر من جملة القرائن.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: ظاهر أنه صادق بغير ذلك وهو نفي البعض وفيه نظر لأنه حيث كان أحدٌ دائر غير معين وهو في سياق النفي الذي دل عليه الانتفاء فلا يتحقق إلا بنفي الجميع.

(٧) قال الشيخ يس الحمصي: أي ويقول لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العشرة وظاهره أن ذلك يفيد المعنى المراد نصا وفيه بحث لأنه إنما يفيد إذا كان من عموم السلب لا من سلب العموم العبارة المذكورة محتملة للأمرين فلا مرجح لأحد الألفاظ على الآخر فكيف يكون ذلك حق الكلام إلا أن يقال قرينة السياق تدل على إرادة عموم السلب.

(٨) قال الشيخ يس الحمصي: هذا واضح إن ثبت أن في نسخة المصنف وهي ولعلها ساقطة من

يأتي بأن يقول وهي الاشتراك (والمجاز والإضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ وعدم المعارض العقلي) حقه حذف عدم كما مر (ونقل اللغة) ونقل النحو (ونقل التصريف) لأن احتمال شيء من ذلك يمنع الجزو بالمراد ووجهه في التقديم والتأخير أنه لو فرض ذلك كان المراد معنى آخر[1] لا ما أدركناه وفي نقل اللغة[2] تعين

كلامه. وقوله عدم الاشتراك الخ بدل من انتفاء ولأنه قال لتوقفه على عدم الاشتراك، وإنما أعاد لفظة عدم في قوله: وعدم المعارض لأنه نوع غير ما قبله.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هذا يظهر في بعض كتقديم الحصر فيه إنما وهو كاف في توقف عد أسماء التقديم والتأخير فتدبر.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي وجهه في نقل اللغة، لكن لا يخفى أن هذا التعليل الذي ذكره الشارح إنما يظهر إذا كان قول المصنف ونقل اللغة معطوفا على انتفاء وكأنه قال ولتوقفه على نقل اللغة. والمراد لتوقفه على نقل اللغة والنحو والصرف على وجه يفيد القطع بالمنقول وبمدلوله وذلك إنما يكون بتواتر المنقول والجزم بتعيين مدلوله، وهذا إنما إذا لم يكن لفظ العشرة ثابتا في كلام المصنف، إذ الاحتمالات المفضية على هذا تسعة والشارح صرح بأن نقل اللغة الخ من الاحتمالات ويلزمه أن يكون لفظ انتفاء مسلطا عليه والمعنى لتوقفه على انتفاء نقل اللغة وحينئذ لا يظهر تعليله ولا يصح الكلام كما لا يخفى إذ كيف يقال إنه يتوقف على انتفاء نقل ما ذكر ولا يفهم الدليل إلا به فليحرر المقام فلم يظهر فيه وجه الكلام، وفي مختصر الكلام لابن عرفة وفي صحته معنى الدليل على رأي الأصوليين من نقل الأكثر ونقل العالم مع عدم رده دليله محتجا له بوقفه على عدم المجاز والاضمار والفعل والتقديم والتأخير والتخصيص والنسخ والمعارض العقلي وهي مظنونة وقول الفهري عدم المعارض منها يرد بأن عدم المعارض العقلي غير ظني لتقرره بالجواز الواضح بقوته بالضرورة أو بالدليل العقلي ورد بإفادة قرائن الأحوال من سياق أو غيره نفي بعض المقدمات المذكورة انتهى. وفي المواقف في بحث النظر أن النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري، وفيها في المقصد الثامن من المواقف الأول الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟قيل: لا لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة والأول إنما تبين بنقل اللغة والنحو والصرف وأصولها ثبتت برواية الآحاد وفروعها بالأقيسة وكلاهما ظنيان والثامن يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والكل لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد الأمرين لا بدّ من العلم بعد المعارض العقلي ثم قال والحق أنها تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات فإنا نعلم استعمال الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول ﷺ في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة نعم في إفادتها التعين في العقلية نظر لأنه مبني عل أنه هل حصل بمجردها الجزم لعدم المعارض العقلي وهل للقرينة مدخل في ذلك بما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه انتهى وبهذا يعلم ما في قول المصنف وتعين اللغة الخ من الإجحاف وكان

مدلولات جواهر الألفاظ، وفي نقل النحو تعين مدلولات الهيئات التركيبية وفي نقل التصريف تعين مدلولات هيئات المفردات[1]، وعد الاحتمالات عشرة باعتبار عد نقل اللغة والنحو والتصريف واحدا (وهو) أي انتفاء الاحتمالات المذكورة (**ظني لأن غايته عدم الوجدان**) للاحتمال(**وهو لا يفيد إلا ظن عدمه والمبني**) وهو هنا الدليل النقلي (**على الظني ظني. ولنا**) عل أنه يفيد اليقين بالقرائن(**أن الاحتمال بلا دليل مطرح**)أي ساقط (**وإلا فإن الوثوق بأدلة الشريعة ودخلها الشك وهي محفوظة**) عنه (**قال**) الإمام (**الرازي: ولا يجوز الترجيح في الأدلة اليقينية**) إذ اليقيني لا تعارض فيه إذ لو تعارض يقينيان ليثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان فلا وجود ليقينين متنافيين عقليين أو نقليين أو عقلي ونقلي (**وقالت الحنفية**) بل وغيرهم (**لليقين مراتب**) ثلاث (**علم**) أي علم اليقين وهو ما حصل عن نظر واستدلال (**وعين**) أي وعين اليقين وهو ما حصل عن مشاهدة وعيان (**وحق**) أي وحق اليقين وهو ما حصل عن العيان مع المباشرة (**ولا بدّ في كل الدليل من مقدمتين**) صغرى وكبرى بناء على تفسير الدليل بأنه قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وهو قول المناطقة كقولنا العالم حادث وكلّ حادث له صانع. أما إذا فسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري وهو قول الأصوليين كالعالم للصانع والكتاب والسنة والإجماع للأحكام فهو مفرد لا يحتاج إلى مقدمتين (**وهما**) أي المقدمتان على القول الأول (**كالشاهد عند الحاكم في**) اعتبارها في تحصيل المطلوب (**إلا أنه**) أي الدليل(**يستحيل أن يكون أقل منهما أو أكثر**) بخلاف حكم الحاكم لا يستحيل أن يكون بأقل من اثنين أو أكثر كثبوت رمضان بشاهد واحد وثبوت الزنا بأربعة (**وما يوجد من أكثر المقدمات**[2] **فهو دليل على البعض**) منها على المطلوب (**والمقدمتان إما عقليتان**) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث (**أو سمعيتان**) كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ (طه: من الآية

ينبغي أن يقول بعده وأصول ذلك ثبتت برواية الآحاد وفروعها بالأقيسة وكلاهما ظنيان وتعرف أن الشارح لم يوف المقام حق المقال.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي من كون الفعل على وزن فعل الماضي والذي على وزن افعل للمستقبل والذي على وزن يفعل للحال أو مشترك بينهما أو بين الاستقبال وهيئة الاسم على فاعل للحدوث والذي على فعل للثبوت والذي على أفعل للتفضيل.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي كالقياس الذي ذكرت فيه علته وقوله فهو دليل على البعض أي لأنه إشارة إلى قياس آخر كما تقرر في موضعه.

٩٣)، وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ (الجن: من الآية٢٣) (أو مركب منهما) كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص فالقسمة ثلاثية (وأحال) الإمام (الرازي[١] الثاني) وهو كون المقدمتين سمعيتين لما قدمته أول الفصل فالقسمة ثنائية (ويجب أن يكون لهما) أي للمقدمتين شهادة على النتيجة (بالدلالة عليها) بأن يلاحظ منها الترتيب والهيئة العارضان لهما ليعلم اندراج الصغرى في الكبرى باندراج الأصغر في الأكبر وأيده المصنف بقوله (قال) الشيخ أبو علي (ابن سينا وحضورهما) أي المقدمتين (في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة بل لا بدّ معه[٢]) أي مع حضورهما (من العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى) أي من التفطن بكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين (وإلا لم يحصل العلم بالنتيجة وقواه في المطالع) والطوالع [٣] (وضعفه) الإمام (الرازي) [٤] بأن ذلك التفطن ليس شرطا لإفادة النظر العلم لأن التفطن لاندراج هذا في ذاك ولارتباط إحدى المقدمتين بالأخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب التفطن لما ذكر كانت هذه القضية مقدمة أخرى متضمنة إلى المقدمات الأخر مرتبة منهما ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة أخرى ويلزم التسلسل ويمتنع حصول العلم بالمطلوب. وأجيب: بأنا لا نسلم أن ذلك الذي وجب التفطن له مقدمة أخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا ملاحظة نسبة المقدمتين على النتيجة وهذه الملاحظة من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (والنتيجة تتبع أخس المقدمتين) أي أدناهما وأحقرهما حتى إذا كانت إحداهما

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: إحالته لا تظهر مطلقا على ما عرفت.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: قال فإن من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن أنها حامل وما هو إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي تحت ذلك الكلي.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: قال في الطوالع: الأشبه أنه لا بدّ في استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما وإلا لما تفاوتت الأشكال في جلاء الانتاج وخفائه انتهى. قال ابن عرفة: ورد بأن هذا إنما هو في حال الانتاج لا حصوله. وقال في المواقف: وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الأشكال فقد يكون انتاجها لبعض أظهر بينه السيد بأن اللزوم بين أمرين قد يكون بينا ولا يكون بين أمرين آخرين أو بين أحدهما وأمر آخر بينا.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: هذا كله كلام المواقف قال بعده والحق أنه إن اراد اجتماع المقدمتين معا في الذهن فمسلم، وإن أراد أمرًا آخر وراءه فممنوع وما ذكره في المثال يعني في البغلة إنما يصح عند الذهول عن إحدى المقدمتين وأما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح.

سالبة والأخرى موجبة أو إحداهما جزئية والأخرى كلية كانت النتيجة سالبة أو جزئية لأن السالب أخس من الإيجاب والجزئي أخس من الكلي **(وما يتوقف عليه الحكم)** أي وجود الشيء[١] خارجيًا أو ذهنيًا فيشمل الوجود والعدم كما عبر به غيره أي وقوعه في الخارج وجودا وعدما [٢] **(إنْ كان داخلا فيه)** ماديا أو صوريا[٣] كالخشب والهيئة وللسرير **(فهو ركن وأن كان خارجا عنه فإن مؤثرا[٤] في وجوده)** كالنجار للسرير **(فهو العلة)** أي الفاعلية فإنها مرادة عند الاطلاع **(وإلا)** أي: وإن لم يكن كذلك أي مؤثرا في وجوده كآلة النجار **(فالشرط)** وبذلك عرف حدود الثلاثة[٥] والشرط يصدق بعدم المانع[٦] وبالعلة الغائية من حيث تقدمها تصورا وإن تأخرت وجوداً وتسمية كل منهما شرطاً اصطلاح الحكماء على أنه يسمى ركنا باعتبار كونه جزءاً وعنصرًا باعتبار كونه مبدأ للتركيب واستقصاء باعتبار كونه منتهى التحليل ومادة وهيولى باعتبار كونه قابلا للصور المعينة وأصلا باعتبار كون المركب مأخوذا منه وموضوعا باعتبار كونه محلا للصور المعينة بالفعل **(وإذا استدل بدليل على شيء، فإن كان أحدهما داخلا في الآخر فإما أن يستدل بالكلي على الجزئي[٧])** كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: يعني سواءٌ كان حكمًا أو غيره أي: وقوعه أي ذلك الشيء.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي فيدخل عدم المانع.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: شمول ما كان داخلا في الشيء للصوري يدل على أن المراد بالداخل ما ليس بخارج إما بأن يكون بعضا أو تمام الشيء كما قالوا في كون النوع داخلا في حقيقة أفراده.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: لا يناسب مذهب الأشاعرة كما سننبه عليه في فصل كل موجود لا بدّ له من أسباب.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: أي للإحاطة بالمشترك بينها وما يمتاز كل عن الآخر وهو ظاهر.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: أي لأن كلا منهما يتوقف عليه الشيء وهو خارج عنه غير مؤثر وتوقفه على العلة الثابتة باعتبار التقدم في التصور وفي المواقف وشرحه أن عدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط لأنه كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تحقق الثبات وعده من جملة الشروط التي يتوقف عليها التأثير تجوز لأن المقدم لا مدخل له أصلا في الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فأطلق عليه اسمه وأعطي حكمه.

(٧) قال الشيخ يس الحمصي: أي بحال الكلي كالحيوان على حال الجزئي كالإنسان إذا قيل كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم وأما مثال الشارح فقد قيل: إنه من الاستدلال بحال كلي على حال كلي وأنه قسم ثالث من القياس. وأجاب في **المواقف**: بأن المقصود الاستدلال المفهوم المتغير على كل واحد من جزئيات العالم ولا شك أن كل واحد منها جزء من مفهوم المتغير فرجع إلى =

حادث (فهو القياس المنطقي المفيد للقطع) وهو وقول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر كما مر في أثناء الفصل (وينقسم) أي القياس المنطقي (إلى اقتراني وهو الذي لا تذكر معه النتيجة ولا نقيضها) بالفعل كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فكل جسم حادث وسمي اقترانيا لاقتران الحدود فيه بالاستثناء(وإلى استثنائي[١] وهو ما يكون النتيجة[٢] أو نقيضها مذكورا فيه) بالفعل بأن يكون طرفاها

=

حالة الاستدلال بحال الكلي على الجزئي انتهى. ولما قال في المقاصد إن الاستدلال إما بالكلي على الجزئي قال في شرحه كذا عبر الإمام في بعض كتبه وعبر في بعضها بالأعم والأخص تحت الأعم لا الأعم منه كما سبق إلى بعض الأوهام من أن معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لأن لفظ الاندراج مبني على كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم لأن كلا من المتساويين جزئي إضافي للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع إن استدل بالكلي على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما إذا كان الأوسط مساويا للأصغر كقولنا كل الإنسان ناطق وكل ناطق حيوان. والجواب بأن الناطق معناه شيء له النطق وهو بحسب هذا المفهوم أعم من الإنسان لا يجدي نفعا إذ لا يتأتى في مثل قولنا كل ناطق إنسان وكل إنسان حيوان. والأحسن أن يقال مرجع القياس إلى استفادة الحكم على ذات الأصغر من ملاحظة مفهوم الأوسط وهو أعم قطعا وإن كان مفهوم الأصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين بل وإن كان أعم كما في قولنا بعض الحيوان إنسان وكل إنسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الأوضاع والتقادير على بعضها وأما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك إلا أن يرجع إلى الشكل الأول فيقال مضمون الثاني أمر محقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق أو مضمون العدم أمر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف انتهى وفي شرح المواقف أن الجواب بأن كل واحد من المتساويين يعدّ جزئيا إضافيا للآخر أو يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه لا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان أسود وكل أسود كذا وأن القياس الاستثنائي لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي وأن الصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول إما بالاشتمال كما ذكر وإما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فإما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة أو غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة وأما الاقترانيات الشرطية فراجعه إما إلى الاستلزام أو الاشتمال فتأمل.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لاشتماله على ما يشابه معنى الاستثناء أعني معنى لكن وكان ينبغي للشارح التعرض لذلك فإنه يخفى فهو أولى من التعرض لوجه تسمية الأول اقترانيا.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: قيل المفهوم من تعريف القياس وقولهم فيه لزم عنها لذاتها قول آخر وجوب مغايرة النتيجة لمقدمتي القياس قلنا نعم ولا منافاة فإن المقدمة الأولى الشرطية المشتملة على لزوم التالي والمقدمة الثانية ما يشتمل على حرف الاستثناء والنتيجة ذات التالي وإن اختلفا في أن الأولى محتملة للصدق والكذب دون الثانية.

أو طرفا نقيضها مذكورين فيه بالفعل فالأول نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة والنهار موجود والثاني (**نحو لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**) والفساد خروج الشيء عن حيز الاعتدال والاستواء والتوصل فضده الاصلاح يعمان كل ضار ونافع (**والتقدير لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما آلهة إلا الله وهذا**)أي التقدير (**خاص بالشرطية**) دون الجملية وليس في هذا كبير فائدة[١] وفي الآية كلام يطلب من شرح العقائد ومن حاشيتي عليه (**وإما أن يستدل بالجزئي على الكلي**) بأن يتبع جزئيات كلي لتثبت حكمها له (**فهو الاستقراء والتام منه مفيد للقطع**) بإثبات الحكم في صورة النزاع عند أكثر العلماء والناقص منه مفيد للظن بإثباته فيها كما بينت ذلك في فصل مدارك الحق بأربعة ثم بين قسيم قوله فإن كان أحدهما داخلا في الآخر بقوله (**وإن لم يدخل أحدهما بل استدل بجزئي على جزئي لاشتراكهما في وصف**) جامع بينهما (**فهو التمثيل عند المتكلمين والقياس عند الفقهاء نحو الحكم ثبت في تلك الصورة**) لكذا (**فثبت في هذه**) لذلك.

(**فصل: المفضي**) أي المؤدي (**إلى الاستحالة أربعة: أحدها الدور**[٢]) أي: السبقي دون المعي لعدم استحالته (**وهو**) أي عن الدور (**توقف وجود كل واحد من الشيئين على الآخر**) أي على وجوده (**وطريق الانفصال عنه**) أي: عن الدور يحصل (**باختلاف الجهة**) بين الشيئين (**أو بكونه**) أي الدور (**معية**) أي معيا لا سبقيا (**قال**) حجة الإسلام (**الغزالي**) ما حاصله (**والمسائل الدائرة في الفقه لا بدّ فيها من قطع الدور وفي قطعه ثلاث مسالك**) أي طرق تارة يقطع (**من أوله و**) تارة (**من وسطه و**) تارة (**من آخره**) وهو بحسب قوة بعض الأحكام وبعده عن الدفع وضعف بعضها[٣] وقربه للدفع مثال الأول: بيع العبد[٤] لزوجته الحرة قبل الدخول بصداقها الثابت في ذمة السيد فإنا نفسد البيع[٥] ونقطع الدور من أصله ولم نقل يصح البيع ولا ينفسخ النكاح أو ينفسخ ولا

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي لأن اختصاصه بالشرطية مما لا يحتاج في ظهوره إلى بيان.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: استحالته إما بالضرورة كما ذهب الإمام الرازي وإما لأن العلة مقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه لمرتبتين، وإما لأن كلا من الأمرين مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه فيلزم افتقار كل واحد إلى نفسه وهو محال لأن الافتقار نسبة لا تتصور إلا بين شيئين وإما لأن نسبة المفتقر إليه بالوجوب والمفتقر بالإمكان وهما متنافيان.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: ناظر لقوله قوة بعض الأحكام وقوله وقربه ناظر لقوله وبعده.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: مصدر مضاف لمفعوله وفاعله محذوف أي بيع السيد لعبده.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: لأنا لو صححناه ملكت الزوجة العبد وإذا ملكته بطل النكاح وإذا بطل

=

يفسد الصداق لأن البيع اختيار وحصول انفساخه بالملك قهري وكذا سقوط الصداق بالانفساخ وما يختاره الإنسان يصح تارة ويفسد أخرى وما يثبت قهرا يبعد دفعه بعد حصول سببه فكان البيع أولى بالدفع ومثال الثاني زوج أمته عبد غيره وأتلف الصداق ثم أعتقها[١] في المرض قبل الدخول وهي ثلث ماله[٢] فإنّا لم نقطع الدور من أوله بأن نقول لا يصح العتق ولا من آخره بأن نقول لا يزيد المهر بل من وسطه فلم يثبت الخيار لأن سقوط المهر بالفسخ قهري والخيار أولى بالدفع من العتق، لأنه يسقط بعد ثبوته بالإسقاط وبالتقصير بخلاف العتق.ومثال الثالث: أعتق أمة في المرض وتزوجها ثم مات قبل الدخول وهي ثلث ماله فإنّا لم نقطع الدور من أوله بأن نقول لا يصح العتق ولا من الوسط بأن لا يصح النكاح بل من الآخر فقلنا لا يثبت لقوة العتق والنكاح أقوى من المهر لوجوده بدون مهر المثل لكن لا عكس وقد بسطت الكلام على الدور وأقسامه في شرح الفصول الكبير (الثاني) من الأربعة (التسلسل[٣] **وهو توقف وجود الشيء على وجود أشياء مترتبة غير متناهية)** لعدم إمكان وجود ما لا نهاية له **(الثالث)** منها **(الجمع بين النقيضين)** المراد منها المتقابلان فيشملان الضدين كالسواد والبياض والمتضايفين كالأبوة والبنوة والعدم والملكة كالعمى والبصر والسلب والإيجاب وهما النقيضان حقيقة

=

سقط المهر عن ذمة السيد وإذا سقط بطل البيع فتصحيح البيع يؤدي إلى إبطاله.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي لأنها تعتق ولا يثبت لها الخيار لأنه لو ثبت لها خيار العتق وجب رد المهر الذي هو الصداق فلا تعتق كلها إن استغرق المهر التركة أو بعضها إن لم تستغرق لأنها هي ثلث المال وإذا لم تعتق لا خيار لها في إبطاله وكذا إذا كان المهر وكانت لا تخرج من الثلث إلا بضم المهر إلى التركة لأنها حينئذ لو ثبت لها الخيار وجب رد المهر فلا تخرج كلها من الثلث فلا تعتق كلها وإذا رق بعضها لا خيار لها وقول الشارح بأن يقول لا نرد المهر على حذف مضاف أي: بدل المهر لأن المهر على فرضه قد أتلفه السيد.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: ينبغي أن يزيد بعده فإن العتق والنكاح صحيحان ولا يثبت لها مهر لأن في ثبوته دورا كما علم مما قبله. واعلم أنه اجتمع في كل من الأمثلة الثلاثة أمور هي منشأ الدور: ففي الأول البيع والنكاح والصداق والبيع أولها، وفي الثاني العتق والخيار وارتداد المهر والخيار أوسطها، وفي الثالث العتق والنكاح والمهر آخرها فتدبر وأما قول الشارح لعدم إمكان الخ فقريب من المصادرة الخ كما لا يخفى.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي في غير الأمور الاعتبارية وقد استدل في **المواقف** على استحالته بوجوه خمسة والعمدة في استحالته برهان التطبيق ونقص مراتب الأعداد. وأجيب: بأن الجملتين المفروضتين في التعداد ينقطعان بانقطاع الوهم.

كزيد إنسان زيد ليس بإنسان وسيأتي بيان الجميع في فصل المعلومات كلها أربعة أقسام **(قال)**الشيخ أبو إسحق **(المروزي وإنما يستحيل)** أي الجمع بين النقيضين **(في الحسيات لا العقليات)** لأن دائرة العقل أوسع من دائرة الحس **(والصحيح لا فرق)** بينهما في استحالة وقوع اجتماع المتقابلين فما يستحيل ذلك حسا يستحيل عقلا وإن كان للعقل أن يفرض المحال إذ لا يلزم من فرض الشيء وقوعه **(الرابع الترجيح من غير مرجح)** فهو مستحيل ضرورة استحالة ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح **(وقيل: ليس بمستحيل)** لإمكان وقوعه ودعوى ضرورة استحالته ممنوعة ولا يخفى ما فيه(١).

(فصل: كل موجود) ممكن(٢) **(لا بدّ له من أسباب)** أي: علل(٣) **(أربعة المادة)**

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي لأنه منع ما تشهد بديهة العقل به من ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وهذا بناء على أن إيراد هذا القائل ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بمعنى أن يترجح أحدهما على الآخر وهذا بعيد جدا والأقرب يحتمل أن مراد هذا القائل ترجيح الفاعل المختار أحد طرفي الممكن على الآخر إذ لا مرجح لمحض الاختيار والإرادة مع تساوي الطرفين عند قطع النظر عن الاختيار، فإن مذهب المتكلمين جوازه ويتمسكون بالجائع يختار أحد الرغيفين والهارب أحد الطريقين وأورد عليهم أن تعلق الإرادة والاختيار لذلك إن حدث بلا سبب لزم جواز حدوث العالم بلا سبب ليلزم العبث وإن حدث بالاختيار تحقق هناك اختيار آخر وهكذا ويتسلسل وإن حدث لعلة موجبة حادثة لزم تسلسل العلل الموجبة الحادثة من جانب المبدأ وهو مذهب الفلاسفة. وأجيب: بأن التعلق ليس أمرا موجودا بل هو أمر اعتباري عقلي ولا يلزم تساوي أحكام الاعتبارات وأحكام الخارجيات فلا يلزم من وجود الممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتباريات على أنه يجوز أن يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف اعتباري عما يقتضيه تخلف الموجود عن علته وفيه كلام للدواني ليس هذا محله والغرض أن المصنف أجمل في نقل القولين والشارح تبعه.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي مركب صادر بالاختيار إذ البسيط ليس له علة مادية والصادر بالإيجاب ليس له علة غائية وإنما يكون الأربعة لا بدّ منها لما استوفى الشروط الثلاثة.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: هذا بناء على أن العلة والسبب مترادفان، وهو ما صرح به المحلي في شرح جمع الجوامع وقال التاج السبكي في الأشباه والنظائر: إن أهل اللسان فرقوا بينهما فقال اللغويون السبب كل شيء يتوصل به إلى غيره ومن ثم سموا الحبل سببًا والعلة أمر يكون عند أمر آخر. وقال النحاة: اللام للتعليل ولم يقولوا للسببية.وقال أكثرهم: الباء للسببية ولـــم يقولوا للتعليل وهذا تصريح بأنهما غيران. وقال ابن مالك: إن الباء تكون للسببية والتعليل وفرق بينهما بأنه إن كان المتعلق إنما وجد لوجود مجرورها فهي بالعلة نحو فبظلم من الذين هادوا وإلا فهي باء السببية نحو فأخرج به من الثمرات لأن إخراج الثمرات مسبب عن وجود الماء ولم يكن

=

وهي ما يكون الشيء موجودًا به بالقوة وتسميتها مادة باعتبار توارد الصور المختلفة عليها (والصورة) وهي ما يكون الشيء موجودًا به بالفعل (والفاعلية) وهي ما يؤثر[1] في وجود الشيء (والغائية) وهي ما يصير[2] الفاعل لأجله فاعلا ويقال هي الداعي للفعل (كالشرير مادته الخشب وصورته الانسطاح) أي انسطاحه أي هيئته التي هو عليها (وفاعليته النجار وغايته الاضطجاع) عليه والأولتان داخلتان في المعلوم المركب مختصان به والآخرتان خارجتان عن المعلوم مختصان باسم علة الوجود فقط فيشملان المعلوم البسيط والمركب (والعلة الغائية علة) العلل (الثلاث في الأذهان ومعلولها في الأعيان

= لأجله بل لأجل مصلحة العباد. وأما أهل الشرع فيشتركان عندهم في ترتيب المسبب والمعلول ويفترقان في سبب ما يحصل الشيء عنده لأنه والعلة ما تحصل به وأن المعلول يتأثر عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده والسبب إنما يفضي إلى الحكم بواسطة أو بوسائط ولذلك يتراخى الحكم عنها حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع. وأما العلة فلا يتراخي الحكم عنها إذ لا شرط لها. وهذا وإن كان في العقلية فالشرعية تحاكيها لا يفترقان إلا في أن تلك موجبة بنفسها وهذه ليست موجبة وليس المعنى من كونها موجبة للمعلول أنها تشتبه كما تقتضي العلة وجود المقدور إذ الإيجاب للعقل على أصولنا وإنما المراد بالإيجاب تلازم العلة والمعلول واستحالة ثبوت أحدهما دون الآخر وهو في الحقيقة هو الفرق الذي قبله ولم يعتن الأصوليون بالفرق بينهما وربما وقع في كلامهم أنهما سواء لأنهما مقصودهما الوصف الذي ترتب بعده الحكم وله مدخل فيه فلما لم يحتاجوا للفرق لم يذكروه وإن كانوا لا ينكرونه، ثم ذكر أن الغزالي استعمل الفرق بينهما في الفقهيات وذكر كلاما يتعلق به إلى أن قال ولهذا تبين من ذلك ترقي رتبة العلة عن رتبة السبب ومن ثم يقولون إن المباشرة تقدم على السبب ووجهه أن المباشرة علة ومن ثم لو فتح زقا بحضرة مالكه فخرج ما فيه والمالك يمكنه التدارك فوجهان: أحدهما: يضمن كما لو رآه يقتل عبده أو يحرق ثوبه فلم يمنعه. والثاني: لا والفرق أن القتل والتحريق مباشرة وفتح الزق سبب والسبب يسقط حكمه مع القدرة على منعه.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لما ذكر ابن عرفة عن بعضهم نحو هذا قال قلت مقتضى أقوالهم أن التعليل بمعنى التأثير حسبما تقدم ومقتضى قول الأشعري إنما هو مجرد ملازمة مخصوصة انتهى. وأقول قد مر آنفا عن التاج السبكي أن مراد من عبر بالإيجاب الملازمة ومثله التعبير بالتأثير وهذا في غير الممكن العلة الفاعلية على مفهوم صادق عليه جاز كما هو صدر الكتاب فاحفظه.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: هذا أيضا لا يظهر في الممكن الصادر عنه تعالى بلا واسطة عند الأشاعرة لأن مذهبهم أن أفعاله تعالى لا تعلل بالعلل والأغراض. نعم: لا بدّ أن يترتب عليها حكم ومصالح لأنها لا تكون عبثا. ويمكن أن يجاب: بأنه شبه ما يترتب على الشيء بالداعي إليه والباعث عليه.

وهو معنى قولهم) هي (أول الفكر آخر العمل).

(فصل) (كل معلومين[١] لا بدّ بينهما من إحدى نسب أربع: المساواة والمباينة والعموم والخصوص المطلقين أو العموم والخصوص من وجه لأنه إن صدق[٢] كل منهما على ما صدق عليه الآخر فهما المتساويان كالإنسان والضاحك ومنه الرجم والزنا المحصن) إنما قال ومنه لأن كلا من الرجم والزنا المحصن لا يصدق على الآخر[٣] إلا بتأويل كتأويل الرجم بالمرجوم وزنا المحصن بالزاني المحصن وقس عليه ما يأتي في النسبتين الأخيرتين[٤] (وإلا) أي وأن لم يصدق كل منهما على ما صدق عليه الآخر (فإن لم يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر فهما المتباينان كالإنسان والفرس ومنه الإسلام والجزية وإلا) أي: وإن صدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر كل ما صدق عليه الآخر أو صدق على بعض ما صدق عليه الأول ثم صوابه من غير عكس (فبينهما عموم وخصوص) مطلق كالإنسان والحيوان (ومنه الغسل والإنزال[٥] وإن صدق) أي شيء منهما على ما صدق عليه الآخر (من غير عكس) صوابه وإن صدق شيء وانفرد كل من ما بالصدق في شيء آخر وإن صدق شيء منهما

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: ظاهره أنه لا فرق بين كونهما كليين أو جزئيين أو جزئي وكلي وخص المناطقة البحث عن النسب الأربع بالكليين إما لأنهم لا يبحثون عن الجزئي إلا بالاستطراد لأنه ليس كاسبا ولا مكتسبًا وإما لأن النسب لا تجري إلا في الكليين إذ ليس بينهما إلا التباين وبين الكلي والجزئي العموم والخصوص المطلق وما قيل من أنه لا تصادق بين الجزءين لأن حمل أحدهما على الآخر إيجابًا لا يصح وسلبا لا يقيد فممنوع لأنه يجوز حمل أحدهما على الآخر إيجابا ويكفي التغاير الاعتباري وهو اختلافهما بحسب المفهوم وإن اتحدا بحسب الماصدق كما هو شأن كل موضوع ومحمول في القضايا المحصورة فيقال هذا زيد ونحوه وتفصيل المقال يطلب من حواشينا على شرح التهذيب.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: الضمير للشأن والصدق في المفردات بمعنى الحمل ويتعدى بعلى وفي القضايا بمعنى التحقق ويتعدى بفي والمراد هنا حمل المواطأة وهو حمل هو دون حمل الاشتقاق وهو حمل المبدأ بواسطة حمل المشتق كحمل الضرب في زيد ضارب على زيد وإفادته قيامه به بواسطة حمل الضارب عليه ودون حمل التركيب وهو حمل ذو هو كحمل المال في زيد ذو مال على زيد وأفاده وتعلقه به بواسطة حمل هذا المركب.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي لا يحمل عليه حمل مواطأة.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي دون الثانية إذ لا صدق منها لأحد الشيئين على الآخر.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: لأن كل منزل مغتسل وليس كل مغتسل منزلا لأن المغتسل قد يكون منزلاً واغتساله للنظافة.

على بعض ما صدق عليه الآخر وبالعكس (فبينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان والأبيض ومنه حل النكاح مع ملك اليمين[١]).

(فصل) (المعلومات كلها أربعة أقسام: نقيضان: وهما اللذان لا يجتمعان[٢] ولا يرتفعان كالوجود والعدم. وضدان: وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما كالسواد والبياض) أو يمكن ارتفاعهما[٣] بالحمرة والخضرة (وخلافان وهما: اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة والبياض. ومثلان وهما: اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع تساوي الحقيقة كالبياض والبياض) بقي من أقسام المعلومات المتضايفان[٤] كالعدم والملكة. وسيأتيان قريباً تقدم بيانهما في فصل المفضي إلى الاستحالة أربعة (والمنافاة بين النقيضين بالذات) أي بغير وسط (وهل منافاة الضد لضده للذات أو للصارف) أي للوسط. إذْ الشيء إنما ينافي ضده لاستلزام كل منما عدم الآخر (قولان: أشهرهما الثاني) والظاهر جريانهما في المتضايفين والعدم والملة (والتقابل بين ما عدا المثلثين) أي والخلافين (على أربعة أنواع: التضاد والتقابل بالنفي والإثبات) وهو التناقض والتقابل (بالملكة والعدم كالبصر والعمى وبالتضايف كالأبوة والبنوة) وتقدم

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لكن بعض ما يحل نكاحه مملوك باليمين وبعضه بالعقد الصحيح وبعض المملوك باليمين يحل نكاحه وبعضه لا يحل كما إذا كان بينهما قرابة تمنع النكاح يعتق ثم بالملك.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: عبارة غيره وهما ثبوت أمر ونفيه كثبوت الحركة لزيد بأن يقول زيد متحرك زيد ليس بمتحرك وظاهره أن التصورات لا نقائض لها فلا تدخل في الأقسام الأربعة وفي ذلك كلام يطلب من حاشيتنا على أم البراهين ثم إنه على كون التصورات نقائض فنقيض كل شيء رفعه وعلى هذا إنما يكون نقيض الوجود والعدم مساو لـــه.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي الأمران الوجوديان اللذان الخ، وكان عليه أن يزيد مع اختلاف الحقيقة ليخرج المثلين.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: قال السنوسي: إن أهل الأصول يجعلون أقسام المنافاة اثنين فقط ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين والمتضايفين داخلين في الضدين انتهى، والمصنف تبعهم هنا ولذا لم يذكر في تعريف النقيضين ما يخرج العدم والملكة ولا في تعريف الضدين ما يخرج المتضايفين كما قال بعضهم: هما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف عقلية أحدهما على الآخر، لكنه خالفهم في قوله: والتقابل... الخ فلم يجر على سنن واحد لأنه كان عليه أحد أمرين: إما أن يعد المعلومات ستة أو المتقابلين اثنين أو يعدّ المعلومات ثلاثة مثلين وخلافين ومتقابلين ثم يقول كان عليه أحد أمرين: إما أن يعد المعلومات ستة أو المتقابلين اثنين، أو يعد المعلومات ثلاثة مثلين وخلافين ومتقابلين ثم يقول وأنواع التقابل فتدبر.

بيان ذلك[(١)] أيضا. ولو حذف بين ما عدا المثلين لما احتجب على زيادة والخلافين ولو في الاصطلاح، وكل من المثلين والخلافين لا تقابل بينهما اصطلاحا، إذ التقابل الاصطلاحي بين الشيئين أن يمتنع اجتماعهما في موضع واحد[(٢)] من جهة واحدة في زمان واحد.

(فصل: قال إمام الحرمين) والغزالي (العلم) [(٣)] نظري **(لا يعرف بالحقيقة)** أي لا يحد بالحد الحقيقي لعسره **(بل بالقسمة)** كأن يقال الاعتقاد[(٤)] إما جازم أو لا والجازم إما مطابق أو لا والمطابق إما ثابت أو لا فخرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وخرج بالجزم الظن وبالمطابق الجهل المركب وهو الاعتقاد الفاسد وبالثابت تقليد المصيب الجازم وهو الاعتقاد الصحيح لأنه قد يزول بالتشكيك **(والمثال)** كأن يقال العلم إدراك البصيرة المشابهة لإدراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين **(وقال)** الإمام الرازي في المحصول **(هو ضروري)** أي يحصل بمجرد التفات النفس إليه من غير نظر واكتساب **(فيستحيل أن يكون غيره كاشفا له)** قال وإنما كان ضروريا لأن علم أحد[(٥)] بأنه عالم بأنه موجود مثلا ضروري بجميع أجزائه. ومنها تصور العلم بأنه موجود

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لم يقدم ولا ذكر هنا ما يميز الأربعة من بعضها، والأظهر أن يقال إن المتقابلين إن كانا وجوديين بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على الآخر فالضدان وإن لم يكن بينهما غاية الخلاف وتوقف تعقل كل منهما على الآخر فالمتضايفان وإن كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا فإن اشترط في الوجودي موضوع قابل للعدم فالعدم والملكة، وإن لم يشترط فالمتضايفان وبهذا التقرير يعلم وجه حصر المتقابلين في أربعة.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي محل واحد منه يعلم أن التقابل في الاصطلاح من عوارض الأعراض، لأنها التي تتوارد على المحل وينفى اجتماعهما عليه.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: قال في المواقف وشرحه وهذا القول بعيد فإنهما: أي القسمة والمثال إن أفادا تمييز الماهية العلم عما عداها صلح مصرفا واحدا لها إذ لا معنى ههنا بتحديدها سوى تعريفها وإلا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم لأن محصل المعرفة بشيء لا بدّ أن يفيد تمييزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تمييزه.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: عبارة السيد في شرح المواقف فنقول مثلا: الاعتقاد إما جازم أو غير جازم، والجازم إما مطابق أو غير مطابق، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين. وقد يميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب المطابق وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: لأن غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وهذا الوجه حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة. وأجيب بأن غير العلم إنما يعلم بحصول علم =

بالحقـــيقة وهو علم تصديق خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديق بالحقيقة ضروريا وهـــو المدعـــى. وأجيب بمنع أنه يتعين أن يكون من أجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحقـــيقة بـــل يكفي تصوره بوجه. فالضروري تصور مطلق العلم التصديق بالوجه لا بالحقـــيقة الذي النزاع فيه وعلى ما قاله فلا يجدي إذ لا فائدة في حد الضروري لحصوله بغـــير حـــد قال نعم يحد الضروري لافادة العبارة معنى عنه أي فيكون حده حينئذ حدا لفظـــيًّا لا حقيقـــيًّا[١]، ومنه قوله (ثم قال) أي الرازي في المحصول أيضا (هو) أي العلم

=

جزئيٌ متعلق به لا بتصور حقيقة العلم. والذي تحاول أن تعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور. وحاصل هذه الشبهة والتي ذكرها الشارح الفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره لأن منشأهما عدم الفرق بينهما فما قاله الشارح يخيل أنه إذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضروة في ضمنه قائمة بالنفس أيضا، وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة، وفيما ذكرناه تخيل أن تصور ماهية العلم إذا توقف كل منهما على الآخر وقد ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين: أحدهما أن ترسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من أن يتصورها. والثاني أن ترسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها فاضمحلت الشبهات بالكلية فتأمل.

(١) وقد اختلفت الأنظار في ذلك اختلافًا كثيرًا، حتى قال جماعة منهم الرازي بأن مطلق العلم ضروري. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [١/١٣]. وقال الآمدي: وهو غير سديد. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [١/١٤]. فيتعذر تعريفه، واستدلوا بما ليس فيه شيء من الدلالة، ويكفى في دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل، أن العلم ينقسم الى ضروري، ومكتسب.

وقال قوم منهم الجويني: إنه نظرى، ولكنه يعسر تحديده، ولا طريق الى معرفته إلا القسمة والمثال، وهو قول الغزالي، وقال عنه الآمدي: إنه غير سديد. انظر: إحكام الأحكام للآمدي [١/١٤]. فيقال مثلاً: الاعتقاد إما جازم، أو غير جازم، والجازم إما مطابق أو غير مطابق، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت، فخرج من هذه القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم.

وأجيب عن هذا بأن القسمة والمثال إن أفادا تمييزًا لماهية العلم عما عداها، صلحا للتعريف لها، فلا يعسر، وإن لم يفيدا تمييزًا لم يصلح بهما معرفة ماهية العلم.

وقال الجمهور: إنه نظرى؛ لا يعسر تحديده، ثم ذكروا له حدودًا.

فمنهم من قال: هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل. وفيه: أن الاعتقاد المذكور يعم الجازم وغير الجازم، وعلى تقدير تقييده بالجازم يخرج عنه العلم بالمستحيل، فإنه ليس بشيء اتفاقًا.

=

ومنهم من قال: هو معرفة المعلوم على ما هو به. وفيه: أنه يخرج عن ذلك علم الله عز وجل؛ إذ لا يسمى معرفة.

ومنهم من قال: هو الذى يوجب كون من قام به عالمًا، أو يوجب لمن قام به اسم العالم. وفيه: أنه يستلزم الدور لأخذ العالم في تعريف العلم.

ومنهم من قال: هو ما يصح ممن قام به إتقان الفعل. وفيه: أن في المعلومات ما لا يقدر العالم على إتقانه، كالمستحيل.

ومنهم من قال: هو اعتقاد جازم مطابق. وفيه: أنه يخرج عنه التصورات، وهي علم.

ومنهم من قال: هو حصول صورة الشيء في العقل، أو الصورة الحاصلة عند العقل. وفيه: أنه يتناول الظن، والشك، والوهم، والجهل المركب.

وقد جعل بعضهم هذا حدًا للعلم بالمعنى، الشامل للأمور المذكورة. وفيه: أن إطلاق اسم العلم على الشك، والوهم، والجهل المركب، يخالف مفهوم العلم لغة واصطلاحًا.

ومنهم من قال: هو حكم لا يحتمل طرفاه - أي المحكوم عليه، وبه - نقيضه. وفيه: أنه يخرج عنه التصور، وهو علم.

ومنهم من قال: هو صفة توجب تمييزًا لمحلها لا يحتمل النقيض بوجه. وقريب منه ما اختاره الآمدي في الإحكام بقوله: العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف التمييز بين حقائق المعانى الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه. انظر: إحكام الأحكام [١/١٥]. وفيه: أن العلوم المستندة إلى العادة تحتمل النقيض، لإمكان خرق العادة بالقدرة الإلهية.

ومنهم من قال: هو صفة يتجلى به المدرك للمدرك.

وفيه: أن الإدراك مجاز عن العلم فيلزم تعريف الشيء بنفسه، مع كون المجاز مهجورًا في التعريفات، ودعوى اشتهاره في المعنى الأعم، الذى هو جنس الأخص غير مسلمة.

ومنهم من قال: هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به.

قال المحقق الشريف: وهذا أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم؛ لأن المذكور يتناول الموجود، والمعدوم، والممكن، والمستحيل، بلا خلاف، ويتناول المفرد، والمركب، والكلي، والجزئي. والتجلي هو الانكشاف التام، فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر، انكشافًا تامًا، لا اشتباه فيه.

فيخرج عن الحد الظن، والجهل المركب، واعتقاد المقلد المصيب - أيضًا - لأنه في الحقيقة عقدة على القلب، فليس فيه انكشاف تام، وانشراح ينحل به العقدة. انتهى.

وفيه: أنه يخرج عنه إدراك الحواس، فإنه لا مدخلية للمذكور به فيه، إن أريد به الذكر اللسانى، كما هو الظاهر، وإن أريد به ما يتناول الذكر بكسر الذال، والذكر بضمها، فإما أن يكون من الجمع بين معنيي المشترك، أو من الجمع بين الحقيقة والمجاز، وكلاهما مهجور في التعريفات.

هذا جملة ما قيل في تعريف العلم، وقد عرفت ما ورد على كل واحد منها.

قال الشيخ الشوكاني: والأولى عندى أن يقال في تحديده: هو صفة ينكشف بها المطلوب،

(حكـــم الـــذهن الجازم المطابق لموجب) أي من حس أو عقل أو عادة فيكون مطابقا للواقـــع فحده مع قوله إنه ضروري لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكري لا المعنوي (وقيل بل يعرف) إلى الضروري (كغيره) وقال ابن الحاجب العلم صفة توجب تمييزا لا يحـــتمل النقـــيض بـــوجه ما وقيل هو الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع في الخارج (والمخـــتار) قول أبي بكر الباقلاني (أنه) أي العلم الشامل للنظري والضروري (معرفة المعلـــوم) على ما هو به (فيشمل الموجود والمعدوم[١] ولا نظر هنا للاشتقاق) أي اشتقاق المعلوم من العلم (حتى يلزم الدور) [٢] لظهور المعنى بدون النظر إلى الاشتقاق لكـــن قول القاضي على ما هو به لا حاجة إليه إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك لأن إدراك الشيء على غير ما هو به جهالة لا معرفة [٣] (واضطرب كلام) أبي محمد (ابن سينا في كونه) أي العلم (عدميا أو وجوديا) والأوجه أنه وجودي[٤] كما يدل له كلام الإمام في

انكشافًا تامًا، وهذا لا يرد عليه شيء مما تقدم فتدبر. انظر/ إرشاد الفحول للشوكاني (١/٣٠-٣٢).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي المعلوم الموجود والمعلوم المعدوم.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: دفع الدور أيضا بأن العلم المعرف الحاصل بالمصدر والذي أخذ المعلوم منه المصدر، وبأن المراد بالمعلوم ذاته لا باعتبار الوصف كما قال المناطقة: أن كل نائم مستيقظ قضية صحيحة لذلك.

(٣) اعلم أن العلم ينقسم – بالضرورة – إلى ضروري ونظري.

فالضرورى: ما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر.

والنظرى: ما يحتاج إليه.

والنظر: هو الفكر المطلوب به علم أو ظن.قاله القاضي أبو بكر. وقال الآمدي: وقـــد يتجه أن يقال: التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظن للمناسبة للمطلوب بتأليف خالص، قصدًا لتحصيل ما ليس حاصلاً في العقل. انظر: إحكام الأحكام [١/١٣].

وقال الشيرازي: هو الفكر في حال المنظور فيه. انظر: اللمع للشيرازي [ص/٢].

وقال فخر الدين الرازي: ترتيب تصديقات في المذهب ليدخل بها إلى تصديقات أخر. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [١/١٤]. وقيل: هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول.

وقيل: هو حركة النفس من المطالب التصورية، أو التصديقية، طالبة للمبادئ، وهي المعلومات التصورية، أو التصديقية، باستعراض صورها، صورة صورة. وكل واحد من الضروري والنظرى ينقسم إلى قسمين: تصور وتصديق، والكلام فيهما مبسوط في علم المنطق. إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ٣١- ٣٢).

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أوجه منه بناء على المذهب المنصور أن العلم من مقولة الكيف وأن

المحصول (وينقسم) أي العلم (إلى قديم) وهو علم الله تعالى (و) على (حادث) وهو علم العباد (وينقسم الحادث إلى ضروري ونظري والضروري يقع بقدرة الله تعالى[١] غير مقدور للعباد وجوز القاضي[٢]) أبو بكر الباقلاني (استناد الضروري على مثله ومنعه الباقون وإلا) أي ولو استند على مثله (لخرج عن كونه ضروريا) [٣]لاحتياجه إلى غيره (والنظري مقدور) للعباد (بالقدرة الحادثة عند الأكثرين) بقدرة الله تعالى (وجوز الأستاذ) أبو اسحق الإسفراييني (وقوعه) أي العلم النظري(من غير نظر واستدلال) [٤]

=

الفرق بينه وبين المعلوم بالاعتبار، فالصورة باعتبار حصولها في الذهن علم وباعتبار وجودها في الخارج معلوم فإنه إن كان بمعلوم موجود فهو وجودي وإن كان بمعلوم معدوم فهو عدمي.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: متعلق بقول المصنف الحادث، بمعنى أن حدوث قدرة العبد بقدرة الله تعالى ويمكن تعلقه بقوله مقدور من قوله مقدور للعباد لكن يبعده أنه به كان الظاهر حينئذ تقديمه على قوله بالقدرة الحادثة.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: في المواقف وشرحه ما حاصله أن توقف الضروري على ضروري راجع إلى الخلاف في تفسير الضروري. فإن قلنا: هو ما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يجز التوقف وإن قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز. فإن قلت: التصديقات الضرورية متوقفة على تصور أطرافها من غير نزاع فكيف تفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق وفيهما أيضا أنه اختلف هل يستند العلم الضروري إلى النظر أو لا فمنعه بعض الأشاعرة لأن استناده إليه يقتضي أن لا يكون ضروريا وجوزه بعضهم لأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ومع ذلك هو مبني على وجودهما والعلم به ليس ضروريا لأن كون التضاد لا يكون إلا بين الأعراض ليس ضروريا والنزاع لفظي مرجعه إلى تفسير الضروري.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: فيه دخول اللام في جواب إن ووجهه حملها على لو والجاري على القياس حذفها، وقول الشارح: أي وإن استند إلى مثله إشارة إلى أن لا زائدة هنا إذ لا يصح المعنى عليها إذ المعنى على عدم زيادتها وإن لم يستند إلى مثله كما هو المعروف في عبارتهم. قال في المغني وقد يقترن نفي إن الشرطية بلا النافية فيظن من لا معرفة له أنها إلا الاستثنائية نحو: إلا تنصروه فقد نصره الله. ويوجد في بعض النسخ: أي ولو استند ولا مدخل لجعل الفاء بمعنى لو في مخالفة ما قلناه من كون لا نافية في مثل هذا التركيب، ولم يقل أحد إن لو بمعنى مجموع إن لا هذا. وكان يمكن حمل كلام الشارح جعل إن على ما هو قاعدتها بأن قاعدتها بأن يجعل النفي عائدا ومنعه الباقون ويقول: أي وإن لم يمنعوها وظاهر أن عدم منعه هو تجويز إسناده إلى مثله فليتأمل.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: ظاهره أنه حينئذ يسمى نظريا وفيه نظر والظاهر أنه ضروري والضروري ما يحصل بغير نظر واستدلال والنظري ما يحصل بهما وعلى هذا فالضروري والنظري يختلفان بحسب الأشخاص والأحوال والصورة الحاصلة من النظر غير الحاصلة من

=

لجواز وقوعه بغيرهما كالإلهام والتصفية (وينقسم العلم الحادث باعتبار تعلقه) بغيره (إلى تصور وهو إدراك الماهية من غير حكم عليها) بنفي أو إثبات (وإلى تصديق وهو إدراكها مع الحكم عليها بالنفي والإثبات) والتصديق (عند الحكماء نفس الحكم) وهو إدراك أن النسبة[1] واقعة أو ليست بواقعة (والتصور الثلاثة) فيه (أعني المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية بشروطه)أي: شروط التصديق عندهم (وقال الرازي:) التصورات (الثلاثة: أجزاؤه) فالتصديق عنده مركب من الحكم والتصورات وعند الحكماء بسيط لأن الشروط خارجة عن الماهية (وفي العلوم) أي الحادثة من حيث اتصافها بالضرورة والنظر (مذاهب) أربعة: أحدها: أن جميعها ضروري لعدم حصول شيء منه بقدرتنا إذ لا تأثير لها عندنا ثانيها أن جميعها نظري إذ الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من على إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل لها علوم بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالإحساس والتجربة والتواتر فيكون الجميع نظريا (ثالثها) وهو (الأصح أن بعضها ضروري وبعضها كسبي) أي نظري إذ لو كان جميعها ضروريا لما جهلنا شيئا أو نظريا لدار تسلسل رابعها ما ذكره بقوله (وفصَّل) الإمام الرازي (في المطالب بين التصوري فجعله ضروريا) لأن المطلوب التصوري إما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله أولا فلا يطلب أيضا لأن المفعول عنه لا يمكن توجه النفس نحوه (والتصديق فجوز) فيه (الأمرين) أي: الضروري والنظري وأجوبة أدلة الأقوال[2]

=

الالهام وتفصيل المقال مذكور في حواشينا على شرح التهذيب.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قول بعض المناطقة الحكم وارد عليه أن هذا في التحيل والوصف كما أورد على من فسره بإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها. وأجيب بأن إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة أخص من إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها لاختصاصه بالعلم التصديقي واعترض بأنه مكابرة للوجدان ولو عدل السعد إلى تفسيره بالاذعان فانظر حواشينا على التهذيب.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أما المذهب الأول فلأن من ذهب إليه فرقتان فرقة تسلم توقف البعض على النظر فالنزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لأنا نسلم أنه ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما تتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقب النظر عادة لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة وفرقة تمنع توقفه على النظر وهو إن أرادوا بذلك أنه لا يتوقف على النظر وجوبا أو عادة بل إن العلم بعده غير واقع به أو غير واقع بقدرتنا بل يخلق الله فينا النظر فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة وإن أرادوا أنه لا يتوقف عليه أصلا فهو مكابرة وأما المذهب الثاني فلأن الضروري قد تخلو النفس عنه إما عند توقفه على شرط كالتوجه والإحساس أو استعداد كالمعتزلة والفلاسفة فلفقده وأما عندنا فلأن الله تعالى قد لا يخلقه في

=

الـــضعيفة طويلة لا يحتملها هذا المختصر فتطلب من المطولات (قال) أي في المطالب (والبديهي لا ينقلب كسبيًّا) وإلا لجاز الخلو عن الضروري[١] وإنه محال (ولا بالعكس) أي والكــــسبي لا ينقلب بديهيا وإلا لجاز الخلو عن النظري وإنه محال وهذا مخالف لما في المواقـــف[٢] ومن جواز انقلاب الضروري نظريا أي اتفاقا، وأما الأول فحكى فيه ثلاث مذاهب بلا ترجيح: أحدها: ما ذكره. وثانيها: يجوز انقلاب الضروري نظريا مطلقا لأن العلوم متجانسة[٣] فيصح على كل منها ما صح على الآخر. وثالثها: لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل إذ كمال العقل شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري -أعني

=

العبد في وقت ثم يخلقه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم أو نظر فيكون ضروريا غير معلوم وأما المذهب الرابع فقد أجيب عنه بأن الحصر فيما ذكر ممنوع لجواز أن يكون معلوما من وجه دون وجه فعاد الإمام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منه. وأجيب: بأنا لا نسلم بأن المجهول مجهول مطلقا فإن المجهول مطلقا ما لم تتصور ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه وهذا قد تصور بشيء يصدق عليه وهو هنا الوجه المعلوم فإن الوجه المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له كما تعلم الروح بأنها شيء به الحياة والحس والحركة وأن لها حقيقة هذه الأمور وصفاتها فتطلب تلك الحقيقة بعينها لتتصور بدونها أو بوجه أتم مما ذكر.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي وإن انقلب لجاز الخلو فلا زائدة على قياس ما مر قريبا لكن قال ابن هشام في حواشي البردة عند قوله: "وإلا فقل يا زلة القدم": إن لا يقدم بعد نفي.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: لا يرد على ما في المواقف ما تقدم من التعليل وهو قوله وإلا لجاز الخلو عن النظري، لأن جواز الخلو غير لازم حينئذ إذ انقلاب النظري ضروريا لا ينفي النظري بل يحققه.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي متشاركة في جنسها الذي هو العلم وأشار الآمدي إلى أنه قد يمنع التجانس لجواز أن يكون العلم والإدراك والإحاطة وغيرها عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس إليها وعلى تسليمه فالاختلاف بالنوع والشخص يمنع ذلك إذ لا يصح على الإنسان ما يصح على الفرس مع التساوي في الجنس ولا على زيد ما صح على عمرو مع التساوي في الماهية فإن الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مانعة منها كذا في المواقف وشرحها وفي شرح مقاصد المقاصد أن معنى قول القاضي متجانسة أي متماثلة متفقة في الحقيقة بناء على ما هو اصطلاح المتكلمين وحكم الأمثال واحد فيجوز على كل منها ما جاز على الآخر ثم نقل كلام الآمدي وقال إنه مبني على أنه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة قال وقد يتعجب منه كيف خفي عليه اصطلاح المتكلمين. قوله: [فيصح...الخ]قال الشيخ يس الحمصي: أي وقد صح على بعض العلوم أن يكون نظريا فكذا الباقي.

الـــضروري المذكـــور- الذي انقلب نظريا شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب بخلاف الـــضروري الذي ليس شرطا لكمال العقل فيجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الثاني **(وفي تفاوت العلوم)** الحادثة **(قولان: أصحهما: عند إمام الحرمين والأبياري وابن عبد السلام المنع)** أي: منع التفاوت فيها نفسها فليس بعضها ولو ضروريا أقوى من بعضها ولـــو نظـــريا **(وإنما التفاوت)** فيها **(بحسب المتعلقات)** كثرة وقلة كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم وأجابوا عن القياس على علم الله تعـــالى والأشـــعري وكثير من المعتزلة على تعدد العلم[1] بتعدد المعلوم وأجابوا عن القـــياس بأنـــه خال عن الجامع وعلى هذا لا يقال بتفاوت العلم بما ذكر **(والمنقول عن ائمتـــنا تفاوتها)** في نفسها أن العلم بأن الواحد نصف الاثنين أقوى في الجزم من العلم بأن العالم حادث وهذا مقابل القول الأول الذي عليه المحققون وأجابوا عما ذكر: بأن التفاوت في ذلـــك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كإلف النفس بأحد المعلومين دون الآخـــر **(ومنع القاضي)** أبو بكر الباقلاني**(العلم بالشيء[2] من وجه والجهل به من**

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قالوا ولو جاز تعدده به للزم جواز تعلقه بأمور غير متناهية فيلزم أن يكون أحدنا عالما بعلم واحد ومعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعا وجعل الإمام الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم أهو مجرد إضافة فيمتنع تعلق الواحد لمتعدد أو صفة ذات إضافة فيجوز أن يكون للواحد تعلقات بأمور متعددة ومحل الخلاف هو تعلقه بمتعدد على التفصيل ومن حيث أنه كثير فلا يكون تعلقه لمجموع يشتمل على الأجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل وهذا كله إنما يظهر على تغاير العلم والمعلوم ومر قريبا أن المذهب المنصور خلافه. فإن قيل: كيف يكون العلم هو الصورة المساوية للمعلوم مع علم الإنسان وصفات ذاته فيلزم أن يحل كل في ذاته صورة مساوية لذاته وصفاته وذلك اجتماع المثلين. وأجيب: بأن الذات والصفات موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل اجتماع عينين متماثلين وأيضا الذات قائمة بنفسها وصورتها قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول أحدهما في الآخر وبأن علم الإنسان بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك أن المعلوم ههنا حاضر عن العالم بنفسه لا بصورته ففي علم الإنسان بذاته العامل والمفعول والفعل في الموجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العامل والمفعول فيه وأورد أيضا على هذا المذهب العلم بالمعدومات الخارجية وإنما يندفع باختيار الوجود الذهني وأن العلم إضافة مخصوصة لا صورة عقلية أو بأن الإضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الذهن ولا في الخارج.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: الظاهر أن المراد العلم التصوري ويلزمه على منعه هذا أن تكون التصورات كلها ضرورية وهو مذهب الإمام في المطالب كما مر آنفا وشبهته منعه مما منع منه الإمام فهذا المنع لازم للإمام. والحاصل أن بين المسألتين تلازمين، وأن كلا منهما ينتفي فنسبه =

آخـــر) إذ المعلـــوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان متغايران قطعا[١]، والمـــشهور جوازه، إذ الشيء قد يلاحظ في نفسه باعتبار عارضه كالضحك للإنسان إذا جعل آلة لملاحظته فيكون الإنسان معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من أخرى ولا استحالة فيه **(والموصل إلى التصورات)** يسمى قولا شارحا سمي به لشرحه الماهية[٢]، ويقال له التعريف **(نحو الحد)** وهـــو قول دل على ماهية الشيء، وسيأتي ما يتعلق به **(والرسم)** وهو المفيد للتمييز كما ســـيأتي وسمي رسما لأن الرسم الأثر من رسم الدار أي أثرها وهو يدل على آثار المرسوم **(والمـــثال)** كمـــا مـــر **(والموصـــل إلى التصديقات يسمى حجة)** ودليلا **(كالقياس والاستقراء والتمثيل، وقد سبق بيان الثاني وهو الموصل إلى التصديقات فلنتكلم على الأول)** وهو الموصل إلى التصورات فنقول:

(فصل: في التعريف) معرف الشيء ما يستلزم معرفته[٣] **(وهو)** أي التعريف **(ثلاثة أقسام حقيقي)** وهو ما يكون بجميع الذاتيات أو ببعضها **(ورسمي)** وهو ما يكون ببعض الذاتيات مع العرضيات أو بالعرضيات فقط، وسيأتي أمثلة ذلك **(ولفظي)** وهو تبديل لفظ بلفظ أشهر منه مرادف كما سيأتي [٤] **(فالحقيقي قسمان: تام وناقص، فالتام ذكر الجنس**

=

للإمام والقاضي.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي فلا يجتمعان وفيه إن أراد نفي اجتماعهما من جهة واحدة فمسلم ولا يثبت المنع مطلقا، وإن أراد نفي اجتماعهما وإن اختلفت جهة العلم والجهل فممنوع، هذا حاصل ما أشار إليه الشارح في توجيه المشهور من الجواز وإن لم يفصح به.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: علة لتسميته شارحا.وأما تسميته قولاً فلأن القول هو المركب والمعرف المركب كليا عند قوم وغالبا عند آخرين.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: اعترض بأنه صادق على الملزومات بالنسبة إلى لوازمها البينة وليست معرفة لها وبأنه كثيرا ما يتصور الجسم الضاحك مع الغفلة عن الإنسان، فالأحسن قول السعد في التهذيب إنه ما يقال على الشيء لإفادة تصوره فانظر حواشينا على شرحه للخبيصي.

(٤) فاعلم أن مطلق التعريف للشيء قد يكون حقيقيًا، وقد يكون اسميًا، فالحقيقى تعريف الماهيات الحقيقية، والاسمى تعريف الماهيات الاعتبارية.

وبيانه أن ما يتعقله الواضع ليضع بإزائه اسمًا إما أن يكون له ماهية حقيقية أو لا، وعلى الأول إما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء، أو وجوها واعتبارات منه، فتعريف الماهية الحقيقية بمسمى الاسم من حيث إنها ماهية حقيقية تعريف حقيقي، يفيد الماهية في الذهن بالذاتيات، كلها أو بعضها، أو تعريف حقيقى، يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات، كلها أو بعضها، أو

=

والفصل) أي القريبين[1] (كالحيوان الناطق للإنسان، والناقص ذكر الفصل وحده كالناطق) للإنسان (إن جوزنا التعريف بالمفرد والأصح خلافه[2]) أي: عدم جوازه بالمفرد (ولذلك عدوا التعريف من الأقوال المؤلفة) أي: المركبة وعلى الأصح فلا يجوز التعريف إلا بمتعدد[3] (والرسمي) قسمان أيضا: (تام وهو ذكر الجنس) أي القريب

=

بالعرضيات، أو بالمركب منهما، وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بإزائه تعريف اسمي، يفيد تبيين ما وضع الاسم بإزائه بلفظ أشهر.

فتعريف المعدومات لا يكون إلا اسميًا؛ إذ لا حقائق لها بل لها مفهومات فقط، وتعريف الموجودات قد يكون اسميًا، وقد يكون حقيقيًا؛ إذ لها مفهومات وحقائق، والشرط في كل واحد منهما الاطراد والانعكاس، فالاطراد: هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود؛ فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود، فهو بمعنى طرد الأغيار، فيكون مانعًا، والانعكاس: هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد؛ فلا يخرج عنه شيء من أفراده، فهو بمعنى جمع الأفراد فيكون جامعًا. انظر/ إرشاد الفحول للشوكاني (١/٣٢).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هذا بناء على ما يأتي من أن شرط الحد فيه بالجنس والفصل القريبين ومذهب المناطقة أن الحد الناقص يكون بالجنس البعيد والفصل القريب.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: لأن المعرف لا بدّ فيه من تصور ثبوت شيء لشيء، إذ لا بدّ في الماهية المعرفة من وجهين: أحدهما المعلوم به الماهية قبل التعريف الصحيح فطلبها أولاً يصحّ ولا يمكن طلب المجهول مطلقا.والثاني: الوجه الغير المعلوم به الماهية الذي يطلب علمها به حين التعريف وإنما يعلم بالوجه الثاني إذا علم ثبوت الثاني للأول مثلا الإنسان المعلوم بالشبه قبل التعريف بالناطق إنما يعلم بالناطق إذا علم ثبوت الناطق للشيء بأن يعلم أن شيئا ما ناطق.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي ولو تقديرا. قال الفنري في شرح إيساغوجي: المعرف لا بدّ فيه من ثبوت شيء لشيء فيكون مركبا، وهذا معنى قولهم لا بدّ فيه من قرينة عقلية وصححه للانتقال، ولهذا قالوا معنى الناطق شيء له النطق، ومعنى الضاحك شيء له الضحك، ثمّ قال: وأما التعريف بالضاحك فقط، فإن أريد الحيوان الضاحك فرسم تام، وإن أريد الشيء الضاحك فمن قبيل الرسم الناقص المركب من عرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة لأن كلا من الشبيه والضحك عارض، وإن أريد الجسم الضاحك فرسم ناقص، ولا يقال العرض العام لا يفيد التمييز ولا الاطلاع عل الذاتي والتعريف لإحدى الفائدتين لأن الحق أن التصور مع العرض العام أقوى من التصور مع الجنس وحده وأورد على قوله أولا، ولهذا قالوا معنى الناطق شيء له النطق أنهم لم يقولوا ذلك لما ذكر بل لأن معنى المشتق شيء ما ثبت له المشتق منه. ألا ترى أنهم يقولون ذلك حيث لم يقع الناطق معرفا لشيء وأيضا إذا لم يكن الفصل والخاصة مشتقين لم يكن المعنى كذلك. واعلم أنه ليس المراد من قولهم الناطق شيء له النطق أن المعتبر في معناه عنوان الشيء

=

(والخاصة كالحيوان الضاحك) للإنسان (وناقص وهو ذكر الخاصة) وحدها (كالضاحك بالقابلية) أي بالقوة (لا بالفعل) للإنسان (كذا قاله الرازي وغيره، والمشهور عند المنطقيين أن الرسم هو المفيد للتمييز، فإن أفاد التمييز عن كل ما عداه فهو التام) فيشمل الرسم بالجنس البعيد مع الخاصة وبالعارض العام[١] معها كالماشي الضاحك وبالخاصة المساوية وكالضاحك بالقوة للإنسان (أو) أفاد التمييز (عن بعضه) فهو الناقص كالضاحك بالفعل للإنسان (فهو رسم بالنسبة إلى ذلك البعض) هذا وما زعمه من أن هذا هو المشهور عند المنطقيين وهم بل المشهور عندهم الأول، وقد بسطت الكلام عليه في "شرح الطوالع" وغيره (والخاصة معنى كلي يلزم[٢] الشيء) أي المختص به ولا يوجد في غيره (وهي) أي الخاصة (خارجية) الأولى خارجة أي عن حقيقة الشيء (بخلاف الفصل فإنه داخل) فيها (وذلك مستفاد من الوضع اللغوي[٣] أو العرض العقلي وشرطها) أي الخاصة (أن تكون) عرضا (لازما مساويا للمحدود) الأولى للمرسوم (و)

فقط بل المعتبر فيه مفهوم يصدق عليه الشيء سواء كان المفهوم نفس الشيء أو الحيوان أو الجسم أو غير ذلك فلا يلزم أن يكون التعريف بالناطق رسما لأن الشبيه عارض.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: منها وبالفصل والخاصة لأن التمييز بذلك أقوى من الفصل وحده.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: الأظهر حذف معنى لأن الكلام في الكلي المحمول ضرورة ذكره في التعريف المحمول حمل مواطأة على المعرف.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي كون الفصل داخلا والخاصة خارجة. واعلم أنهم ذكروا أن تمييز ذاتيات الماهيات الحقيقية من عرضياتها عسر لالتباس الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة بخلاف الماهيات الاعتباريات فإن ذلك فيها مما يسهل لرجوعه إلى اعتبار المعتبر. وقالوا إن المرجع في ذلك التمييز في الماهيات الحقيقية في السبق وعدمه، فما كان من الأمور المميزة للشيء سابقا فهو ذاتي وما كان متأخرا فهو عرضي، ألا ترى أن الضحك إنما يلحق الإنسان بواسطة إدراك الأمور الغريبة. قال في شرح المطالع: الفصل هو الذي إذا اقترن بطبيعة الجنس أفرزها وعينها وقومها نوعا، وبعد ذلك يلزمها ما يلزمها ويعرضها ما يعرضها كالناطق للإنسان فإن القوة التي تسمى نفسا ناطقة لما اقترنت بالمادة فصار الحيوان ناطقا استعدت لقبول العلم والكتابة والتعجب والضحك وغير ذلك وليس واحد منها يقترن بالحيوانية أو لا يحصل للحيوان استعداد النطق بل هو السابق وهذه توابع انتهى باختصار، وإذا علمت ذلك عرفت أن الظاهر إسقاط المصنف قوله اللغوي ليكون المعنى أن ذلك التمييز في الماهيات الاعتبارية مستفاد من الوضع أي وضع كان وقوله أو العرض العقلي أي في الماهيات الحقيقية ومما يشكل على قوله اللغوي أنه لا يبحث في وضع اللغة عما يميز الداخل من الخارج وغاية ما بين أنه مدلولات الألفاظ فليحرر.

شرطها (الطرد) أي: كلما وجدت[1] وجد المرسوم(دون العكس) أي ليس كلما وجد المرسوم وجدت (كالعلة الشرعية) كالإسكار للتحريم وهذا إنما يأتي على التعريف بالخاصة بالفعل لكن الكلام في التعريف بالخاصة بالقوة وشرطها أن تكون مساويا كما مر فتكون مطردة منعكسة فلا يصح قوله دون العكس[2] بل حقه أن يقول والعكس (واللفظي تبديل لفظ بلفظ أشهر منه مرادف له كالبر والقمح) وترك التعريف بالمثال هنا وذكر بدله اللفظي وعكس ذلك في الفصل قبله[3] تفنّناً وتوسعةً للكلام (والأكثرون على أن الحد راجع على نفس المحدود وحقيقته) أي صادق عليهما[4] (وقال القاضي) أبو بكر (بل راجع إلى قول الحادّ المنبئ عن حقيقة المحدود) لا ريب أن قول الحادّ المنبئ عما ذكر هو الحد فيرجع كلامه إلى أن الحد[5] أي المطلق راجع على الحد

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: تفسير الطرد والعكس بما ذكر مبني على ما نقله المصنف عن الغزالي وابن الحاجب.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: قد يقال إنه صحيح وأن المراد أن شرط الخاصة من حيث هي لا يفيد كونها مساوية. وحاصله أن شرط الخاصة مطلقا الطرد دون العكس، وشرط التي تكون معرفة المساواة ويلزم من ذلك أن تكون مطردة منعكسة ويدل لذلك قوله كالعلة الشرعية فإنها مطردة لا منعكسة لأنه قد يوجد التحريم من غير إسكار لضرر أو نحوه، وبهذا يعلم أنه لا يصح أن يقول المصنف والعكس.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي حيث قال إن العلم يعرف بالقسمة والمثال، وفي شرح المطالع: أن التعريف إن كان لغير الذاتيات والعرضيات فهو التعريف بالمثال وهو تعريف بالعرضيات لأن وجه المشابهة يكون أمرا عارضا، ومن هذا القبيل تعريف الكليات بالجزئيات كقول الأدباء الاسم كزيد والفعل كضرب والمعقولات بالمحسوسات كما يقال العلم كالنور والجهل كالظلمة انتهى، وقوله لأن وجه المشابهة يكون أمرًا عارضا باعتبار الأغلب وإلا فقد يكون ذاتيا كما يقال الإنسان كالملك في كون كل منهما ناطقا والفرس كالأسد في كون كل منهما حيوانا.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي محمول والضمير راجع للنفس والحقيقة وهما بمعنى، وأشار بقوله نفسي إلى أن المراد من الحقيقة الماهية مع قطع النظر عن اعتبار تحققها الخارجي.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: أي وذلك صحيح لأن العام صادق على الخاص أي يحمل عليه والظاهر أنه لا مخالفة بين الأكثر والقاضي لأن كلا لا يمنع ما قاله الآخر وفي مختصر ابن عرفة في كون الحد راجعا إلى قول الحاد أو إلى صفة المحدود. نقل الآمدى عن القاضي من أئمتنا وعلى الثاني الحد والحقيقة عند قائله بمعنى واحد. ورده القاضي بصحة قول الباري تعالى له حقيقة ومنع قول له حد. قلت إنما خالف فيما يحد لا مطلقا ولعله اختلاف في حال وهل هي الحد المعتبر في كونه متوصلا به أو ما وصل إليه به انتهى وفي قوله: بصحة قول الباري الخ نظر فقد ذكر المصنف عند قول جمع الجوامع وحقيقته مخالفة للحقائق ما نصه وقول المصنف وحقيقته يقتضي الجزم بإثبات =

المخصوص أي صادق عليه وعلى كل من القولين فالحد غير المحدود وإن صدق عليه أن الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا والمحدود يدل عليها إجمالا وبذلك بطل القول بترادفهما[١] مع أن الترادف إنما يكون في المفردات والرسم في ما ذكر كالحد **(وشرطه)**[٢] أي الحد **(أن يؤتى فيه بالجنس والفصل وبالجنس القريب[٣] كالحيوان في الإنسان)** دون البقية نحو الموجود والجسم النامي **(وأن لا تجعل المختص بنوع فصلا[٤])** لجنسه **(كالجسم النامي[٥] الضاحك في حد الحيوان)** لخروج ما عدا الإنسان[٦] عنه **(نحو الفرس وأن لا يعرفه)** أي الشيء بنفسه[٧] فقط أو مع غيرها[٨] لئلا يلزم أن يكون العلم به قبل العلم بذلك فيلزم تقديم الشيء على نفسه **(كالإنسان بشر)**[٩] والبشر

الحقيقة. وذكر المصنف عند قول أبي علي التميمي تلميذ الغزالي في التذكرة خلافا في الرب هل له ماهية؟ قال: ونعني بالماهية ما يسأل عنه بما كما قال فرعون: ﴿وما رب العالمين﴾ فمنهم من منعها وهم الفلاسفة ومنهم من أثبتها لأنها من لوازم الوجود العيني إذ يستحيل دخول الوجود المرسل في قضية العقل في الأعيان ثم وجود الشيء عندنا نفسه وليس بصفة زائدة عليه والنفوس مختلفة الحقائق بالضرورة وقد عاب ابن هبيرة قول من قال لا يدرك ماهيته، وقال: الصواب أن يقال: لا تذكر له ماهية في مقال ولا يخطر له كيفية ببال.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي يكون الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا الخ. وفيه: أن ذلك لا يبطل الترادف إذ مرجع الترادف كما يأتي إلى كون اللفظ متكثرا أو المعنى واحد ولا مدخل لاختلاف المعنى بالإجمال والتفصيل في ذلك.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: ما أحسن قول ابن الحاجب في مختصره وصورة الحد الجنس الأقرب ثم الفصل وخلل ذلك نقص وخلل المادة خطأ ونقص فالخطأ كجعل الموجود الواحد جنسا وكجعل العرض الخاص بنوع فصلا فلا ينعكس وترك بعض الفصول فلا يطرد.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: كأن مراده أن ذلك شرط الحد التام إذ أسلف أن الناقص يكون بالفصل وحده.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي مميزا فهو مجاز من إطلاق الخاص وإرادة العام إذ الفصل حقيقة إنما يكون بالذاتيات والضاحك عرضي.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: ظاهره أن المجموع جنس بعيد للإنسان وكذا وقع في كتب المنطق وقد يقال الجنس إنما هو الجسم والنامي فصل بعيد.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: أي فلا يكون التعريف جامعا.

(٧) قال الشيخ يس الحمصي: أي تعريفا حقيقيا بقرينة ما مر.

(٨) قال الشيخ يس الحمصي: أي غير نفسه.

(٩) قال الشيخ يس الحمصي: مثال لتعريفه فقط وقوله أو حيوان بشر مثال لتعريفه بنفسه مع غيرها.

محرك الإنسان ذكراً أو أنثى واحدًا أو جمعاً وقد يُثَنى ويجمع أبشار أو ظاهر الجلد والجسد من الإنسان.قيل: وغير جمع بشر وأبشار جمع الجمع (**أو حيوان بشر**) إذ البشر نفس الإنسان أي معنى وإلا فهو مرادف له (**وأن لا يجعل جزء المحدود**[١] **جنسا له كالعشرة خمسة وخمسة**) لما مر قبله (**وأن يجتنب**) فيه (**الألفاظ الغريبة**) أي غير المشهورة عند السامع لئلا يلزم إلى بيانها فتطول المسافة (**و**) **الألفاظ** (**المشتركة والمجازية**) كذلك (**قال الغزالي إلا بقرينة**) تبين المراد فيجوز استعمال تلك الألفاظ لعدم احتياجها حينئذ إلى بيان (**وأن يكون**) التعريف[٢] (**جامعا لسائر أفراد المحدود**[٣] **وهو معنى الطرد مانعا من دخول غير المحدود في الحد وهو معنى العكس**) فالحد يعبر عنه تارة بأنه جامع مانع وتارة بأنه مطرد منعكس (**هكذا قال القرافي وهو عكس قول الغزالي وابن الحاجب المطرد هو المانع**) من دخول غير المحدود في الحد (**والمنعكس هو الجامع لسائر أفراد المحدود وشرط الخاصة الطرد دون العكس كالعلة الشرعية**) كذا قال والمنقول عن الغزالي وابن الحاجب[٤] هو ما نقله عن "القرافي" وإن كان ما نقله عنهما هو الأقرب للغة والعرف كما بينته في شرح اللب (**ويختص الرسمي**) الأولى الرسم[٥] (**بكون المعرف به ظاهرا فلا يجوز رسم الشيء بأخص منه**) مثل قولهم في تعريف النار ركن شبيه بالنفس إذ النفس بمشابهتها للنار أخفى من النار (**ولا بما يتوقف تعقله**[٦] **على تعقله للزوم**

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قد يقال عليه هذا موجود في كل تعريف فإن الجنس أبدا جزء من المعرف كالحيوان في تعريف الإنسان فإنه جزء للجزئي. ويجاب: بأن المراد الجزء الغير المحمول فإن العشرة لا يحمل عليها الخمسة بخلاف الحيوان فإنه يحمل على الإنسان وقس عليه ثم إن كون الخمسة جزء العشرة خلاف قول الحكماء إنها مركبة من الوحدات.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: فاسم يكون ضمير عائد إلى التعريف بقرينة قوله: "وأن لا يعرفه".

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي جميعها ففيه استعمال سائر بمعنى جميع والكلام في ذلك مشهور لا نطيل به.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: فإنــه لــم يقف على كلامهم. وقد نقلنا قريبا كلام **ابن الحاجب**. **قال السعدي** في حواشي **العضد**: تفسير الانعكاس بكلما وجد المحدود وجد الحد موافق حيث يقال: كل إنسان ناطق وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس. ثم قولنا كلما انتفى المحدود عكس نقيض لهذا العكس العرفي بخلاف ما عليه ظاهر المتن فإنه ليس عكساً بحسب العرف ولا بحسب النطق.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: إذ لا تظهر إرادة النسبة.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: مثل الشمس كوكب نهاري فإن النهار يتوقف على الشمس.

الدور) لا معنى لتخصيص[١] هذا وما قبله بالرسم ولهذا غيره عبر بقوله: "ولا يعرف الشيء بالأخفى ولا بما يتوقف عليه"، ثم هذا يغني عن قوله قبل: "وأن لا يعرفه بنفسه على آخره أو بالعكس[٢] وأن ذكر ما هنا في الرسم وما هناك في التعريف (قال الأصفهاني: **ويجوز ذكر**[٣] أو فيه) أي في الرسم بخلاف الحقيقي لا يجوز فيه ذلك (**لأن النوع الواحد يستحيل أن له فصلان على البدل بخلاف الخاصتين**) يجوز ذكرهما في الرسم (**على البدل**) بل ويجوز على ما في "المواقف" وغيرها ذكر أو في التحقيق يجعلها للتقسيم والتنويع كما في تعريفهم النظر بأنه الفكر المؤدي على علم أو ظن. وحاصله أن المراد بأو أن قسما من المحدود حده الفكر المؤدي على علم وقسم آخر منه حده الفكر المؤدي إلى ظن فهو في الحقيقة حدان لقسيميه المتخالفين في الحقيقة (**والحد**[٤] **لا يكتسب بالبرهان لأنه ليس بدعوى**[٥] **ولا**

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هذا عجيب فإن الأخفى وما يتوقف تعقله على تعقله ليست من ذاتيات الشيء حتى يتصور أن يكون حدًا وقد غير ابن الحاجب فحوى عبارة المصنف.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي أن ما قيل من قوله وأن لا تعرفه بنفسه يغني عن هذا ولا يخفى أنه كان ينبغي تقديم هذا لأن المصنف إنما هو أغناه المتقدم عن المتأخر لا بالعكس.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: في شرح إيساغوجي للفنري في بحث القول الشارح أن المروي عن شمس الدين الأصفهاني أن أو التي للتنويع تذكر في الحد وأنها لتنويع المحدود.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: لا يكتسب بالبرهان أي لا يمكن إقامة البرهان على ثبوت الحد للمحدود.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: عبارة مختصر ابن الحاجب: "ولا يحصل الحد ببرهان لأنه -أي البرهان- وسط يستلزم حكما على المحكوم عليه فلو ندر في الحد لكان مستلزما عين المحكوم عليه ولأن الدليل يستلزم تعقل ما يدل عليه فلو دل عليه لزم الدور. فإن قيل: فمثله في التصديق. قلنا: دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة أو نفيها لا علي تعقلها" انتهت. وقال السعد في حواشي العضد معنى هذا الكلام على ما ذهب إليه جمهور الشارحين هو أن ثبوت الحد للمحدود لا يكتسب بالبرهان: أما أولاً: فلأن حقيقة الحد هو حقيقة المحدود وأجزاؤه على التفصيل وثبوت الشيء بنفسه أو ثبوت أجزائه له لا تتوقف على شيء بل يكفي فيه تصوره. وأما ثانياً: فلأن الاستدلال على ثبوت شيء لشيء يتوقف على تعقلها والدليل عل ثبوت الحد للمحدود يتوقف على ثبوت المحدود المستفاد من ثبوت الحد له فلو توقف ثبوت الحد له على الدليل لزم الدور. واعترض: بأن الحد مغاير للمحدود في الجملة وبأنه يكفي في الاستدلال تصور المحكوم عليه بوجه ما. وأجيب: بأن المغايرة بالإجمال والتفصيل لا يمنع الاستغناء عن البرهان، وبأن الاستدلال بثبوت الحد يتوقف على تعقله من حيث إنه حده، وفيه تعقل المحدود بحقيقته فيتم الدور. نعم: يرد أنا لا نسلم أن تعقل المحدود مستفاد من ثبوت الحد له فلو توقف ثبوت الحد له على الدليل لزم الدور بل من تعقل الحد نفسه ولما كان هذا التقرير غير مطابق للمتن يعني =

يطلب عليه دليل) لذلك ويغني عن هذين قوله قبل: "وقيل أربعة لا يقام عليها دليل ولا يطلب" **(ولا يمنع)** لأنه ليس بدليل[١] ولا حكم **(خلافا لبعضهم)** في قوله بجواز ذلك لتضمنه حكما بل **(أن قصد إفساده عورض بحد آخر[٢] أو نقض)** بأنه غير جامع مانع **(وقيل: لا تعارض)** كما لا يطلب عليه دليل **(وهو)** أي الحد **(غير المحدود على الأصح[٣])**

=

المختصر على ما لا يخفى عدل عنه الشارح يعني العضد، لكن حاصل تقريره أن تعقل حقيقة الحد لا تكتسب بالبرهان، وهذا غني عن البيان لأن المكتسب بالبرهان إنما هو التصديق لا التصور. وفي بعض الشروح أن المراد أنه لا يبرهن على ثبوت الحد للمحدود ليتخذ ذلك ذريعة إلى حصول العلم بحقيقة المحدود. واعلم أن تفصيل القول في أن الحد لا يكتسب بالبرهان وتحقيق القول فيه مما لا يليق بهذا الكتاب. ومن أراده فعليه بكتاب البرهان في منطق الشفاء انتهي كلام السعد وبه يعلم أن قول الشارح لأنه ليس بدعوى مبني على تقرير العضد لا على ما ذهب إليه جمهور الشارحين فقد أسلفنا أن ما قرره العضد إنما يظهر على القول بأن التصورات لا تقبل الخطأ واعلم أن قول المصنف ولا يطلب عليه دليل لا يغني عنه قوله لا يكتسب بالبرهان كما يتوهم من إسقاط ابن الحاجب له لأن الأول بالنسبة للحاد والثاني بالنسبة للمخاطب.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: الأظهر والأخصر أن يقول لذلك، وعبارة ابن الحاجب بعد ما تقدم: "ومن ثم لم يمنع الحد". وقال التاج السبكي في شرحه: "أي من جهة امتناع قيام البرهان على الحد لم يمنع وذهب بعض المتأخرين إلى تسويغ منعه تمسكا بأن الحد دعوى فجاز أن تصادم بالمنع كغيرها من الدعاوى وليس بشيء فإن مرجع المنع طلب البرهان".وقد بينا أنه لا يمكن انتهى. واعلم أن القطب في شرح المطالع قال: إن الحد بحسب الاسم ولا نزاع فيه إلا إن اشتبه ما يدل عليه اللفظ بالذات لما يدل عليه بالعرض، وحينئذ يكون نزاعا لغويا غايته أن يدفع بنقل أو وجه استعمال أو إرادة من اللافظ وإما بحسب الحقيقة وهو ما يدل عل ماهية الشيء الثابتة، ويجوز النزاع فيه لجواز أن لا يطابقه انتهى، وهو معين على أن التصورات تقبل الخطأ، وفيه تأييد لما أسلفنا من تقرير تقييد العضد بالقول بأنها لا تقبله. وفي حواشي القطب أن كلامه في الحدود العقلية، وكلام ابن الحاجب في الشرعية ونحوها.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: مثل أن الغصب إثبات اليد على مال الغير فيعارض بأنه إثبات اليد على مال الغير مع إزالة اليد المحقة.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: قال المصنف في شرح جمع الجوامع: واعلم أن أصل هذا الخلاف حكاه الغزالي في مقدمة المستصفى ثم زيفه من جعله خلافا محققا فقال اختلف في الحد: فقيل: حد الشيء هو نفس الشيء وحقيقته.وقيل: هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع وظن آخرون أن هذا خلاف وليس كذلك لأنهما لم يتواردا على محل واحد بل الأول اسم الحد عنده موضوع لمدلول لفظ الحد والثاني اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه. والحاصل أن لهما اعتبارين، فمن نظر للحقيقة في الذهن قال بالأول، ومن نظر للعبارة عينها قال بالثاني ولهذا قال

=

لأن الحد[١] يدل على أجزاء الماهية تفصيلا والمحدود يدل عليها إجمالا لما مر، ومقابل الأصح يقول أنه عينه فهما مترادفان ورد بأن الترادف إنما يكون في المفردات كما مر **(ولا يجوز أن يكون للشيء حدان ذاتيان)** لأن الذاتي لا يتعدد لما مر أن النوع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البدل. وقوله: "ذاتيان": صفة كاشفة إذ الحد إنما يكون بالذاتي **(وأما)** تعدد الرسم **(في الرسمي و)** اللفظ في **(اللفظي)** فغير ممتنع لجواز تعدد الخواص والألفاظ المترادفة.

(فصل: في مباحث الألفاظ[٢]) **(اللفظ إما غير مستعمل وهو المهمل)** بأن لا يكون له معنى مفردا كان[٣] كديز مقلوب زيد أو مركبا كمدلول لفظ الهذيان[٤] **(وإما مستعمل)** وهو اللفظ الدال على معنى **(وينقسم)** أي المستعمل **(إلى مفرد ومركب لأنه إن لم يدل جزؤه على جزء معناه من حيث هو جزؤه[٥] كزيد وعبد الله علما فمفرد)** بأن لا يكون له جـــزء كمق علما أوله جزء لا معنى له كزيد علما أوله معنى لا يدل عليه كعبد الله علما أوله معـــنى يـــدل علـــيه لكـــن لا مـــن حـــيث هـــو جـــزؤه كالحـــيوان الـــناطق علما للإنسان[٦] **(وإلا)** أي وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه من حيث هو جزؤه **(فمركب**

=

القرافي في التنقيح وهو غير المحدود إن أريد اللفظ ونفسه إن أريد المعنى.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: عبارة المصنف في شرح جمع الجوامع لأن كل مترادفين يدل كل منهما بالمطابقة على ما يدل عليه الآخر بالإجماع وليس لفظ الحد والمحدود كذلك لأن المحدود يدل على الماهية من حيث هي، والحد يدل عليها باعتبار دلالته على أجزائها.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي ما لا يكون له معنى.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي ما لا يكون له معنى.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: فإن مدلوله المركب من لفظتين مهملتين أو من لفظة مهملة ومستعملة وهو غير دال على المعنى المركب وهذا بناء على ما ذهب إليه البيضاوي والتاج السبكي.وقال الإمام: الأشبه أن المركب المهمل غير موجود، لأن التركيب إنما يصار إليه لغرض الإفادة فحيث لا إفادة لا تركيب. قال الهندي: وهذا حق إن عني بالمركب ما يكون جزؤه دالا على جزء المعنى حين هو جزؤه وإن عني به ما يكون لجزئه دلالة في الجملة ولو في غير معناه وما يكون مؤتلفا من لفظين كيف كان التأليف وإن لم يكن لشيء من أجزائه دلالة فهو باطل انتهى. ولا يخفى أن المصنف عرف المركب بالمعنى الأول فينبغي له موافقة الإمام فتدبر.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: هذا معنى قول المناطقة إن دلالته غير مقصودة والكلام على معنى تعريف المفرد والمركب بيناه في حواشي التهذيب.

(٦) اعلم أن اللفظ إن قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه، فهو مركب، وإلا فهو مفرد. هذا

=

=

تعريف جمهور أهل العربية. وقال فريق آخر: إن توحد اللفظ ولو عرفًا فهو مفرد وإلا فمركب نحو بعلبك علمًا مركب على الثاني مفرد على الأول ونحو حنوب مركب على الأول مفرد على الثاني لأن اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومسند إليه فلا بدّ من لفظين بإزائهما وهو الهمزة والمادة فجزؤه يدل على جزء معناه على الأول، وهذا رأي ابن سينا المخالف فيه جمهور أهل العربية فإنهم يقولون إن اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلى وأما المسند إليه فمنوى، قال الشيخ محمد نظام: ولا يلزم إجماعهم هذا حجة عليه فإنه تحكم من غير دليل بل الفحص يحكم بما قال ابن سينا فإنه لا شك أنه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب، والحروف التي فيه تكفى للدلالة عليه فالعدول عنه واعتبار المنوى لا يرخصه بصيرة الحد كما في ضربت هذا، وأما المضارع الغائب فلا يدل على جمله لأنه تبقى حاجته في احتمال الصدق والكذب إلى أن يذكر بعده منسوب إليه ولذا قد يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما بأوكد وجه.

فإن قلت: المضارع الحاضر والمتكلم جملة فينبغي أن يكون المعنى الفعلى مدلولاً للفظ والآخر للآخر فينبغي أن تدل الهمزة والتاء فردًا على ذات المتكلم والحضر، لا يلزم ذلك لجواز أن يكون شرط الدلالة وضعًا اجتماع الكلمتين فلا بدّ لأن تدل عند الانفراد على شيء كما لا يدل تاء ضربت عند الانفراد على المخاطب. انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [١/١٨٦-١٨٧].

قال الشيخ بخيت: وأورد على مذهب الجمهور نحو ضارب فإن يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقى من الذات والنسبة، وبمادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معناه فيلزم أن يكون مركبًا لا مفردًا. قلنا: لا يرد لأنهم صرحوا بأن المراد الأجزاء التي هي ألفاظ مرتبة في السمع تدل على جزء معناه وهاهنا ليس كذلك، على أن صاحب البديع منع ما قاله المعترض، وقال: إن الدال هو المجموع على المجموع. انظر: حاشية الشيـــخ بخيت[٢/٣٩].

لكن رده الشيخ محمد نظام بأنه يلزم حينئذ أن لا تكون هيئته ضرب دالة على المضى والزمان والمادة على الحدث، لأنه لا فرق بين ضارب وضرب ولعل صاحب البديع يلتزم ذلك وأي حجة قامت على بطلانه. انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت [٢/٣٩ - ٤٠]. إحكام الأحكام للآمدي [١/١٨]. المحصول لفخر الدين الرازي [١/٨٤]. المختصر في أصول الفقه لابن اللحام [ص/٣٨ - ٣٩].

والمفرد: إما واحد، أو متعدد، وكذلك معناه، فهذه أربعة أقسام:

الأول: الواحد للواحد، إن لم يشترك في مفهومه كثيرون، لا محققا، ولا مقدرًا، فمعرفة لتعينه إما مطلقًا، أي وضعًا واستعمالاً، فعلم شخصى، وجزئى حقيقى، إن كان فردًا، أو مضافًا بوضعه الأصلى، سواء كان العهد، أي اعتبار الحضور لنفس الحقيقة أو لحصة منها معينة مذكورة، أو في حكمها، أو مبهمة من حيث الوجود، معينة من حيث التخصيص، أو لكل من الحصص، وإما بالإشارة الحسية فاسمها. وأما بالعقلية، فلا بدّ من دليلها سابقًا كضمير الغائب، أو معًا كضميرى المخاطب، والمتكلم، أو لاحقًا، كالموصولات. انظر: المحصول لفخر الدين الرازي [١/٨٤].

وإن اشترك في مفهومه كثيرون تحقيقًا أو تقديرًا فكلى، وتسميته بذلك مجاز، قال السيد: لأن

=

=

انقسام اللفظ إلى الجزئي والكلي إنما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية إذا حصل في العقل لأنهما من العوارض الذهنية وقبل الحصول لا يتصف بشيء منهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه بأن لوحظ في قالب الاسم صالح للاتصاف بهما بخلاف معنى الحرف والفعل فإن معناهما من حيث هو معناه بأن لوحظ في قالب الفعل والحرف ليس معنى مستقلاً صالحًا لأن يحكم عليه بشيء أصلاً لأنه لا يتحصل ذهنًا ولا خارجًا إلا بمتعلق، نعم يمكن الحكم عليه إن اعتبر في نفسه بأن قيل: معنى الحرف غير مستقل مثلاً لكن ليس الكلام في ذلك، وأما الانقسام إلى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم بل يجرى في الحرف والفعل فجعل الاسم منقسمًا ليعم القسمة الأولى والثانية، والسر في جريان القسمة الثالثة في الألفاظ كلها أن الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات للألفاظ بالقياس إلى معانيها وجميع الألفاظ متساوية الأقدام في صحة الحكم عليها وبها في ذلك فإنها متساوية في كونها ألفاظًا موضوعة للمعاني لأن صيغها مستقلة في إحضار أنفسها لا تحتاج إلى اعتبار ضميمة فيصح الحكم عليها وبها بخلاف الكلية والجزئية فإنها من صفات المعاني. انظر: حاشية الشيخ بخيت على نهاية السول [٤٣١٢]. فإن تناول الكثير على أنه واحد فجنس. قوله "واحد" بيانه أن الوضع فرع التصور فإذا استحضر الواضع صورة الأسد مثلاً ليضع لها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه هي جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر، والجميع يشترك في مطلق صورة الأسد، فما وضع لها من حيث عمومها فهو اسم الجنس. انظر: نهاية السول للإسنوي [٤٧/٢ - ٤٨].

واعلم أن الجنس هو اسم الجنس، لكن المصنف أراد علم الجنس، قال الشيخ الإسنوي: الجنس أي اسم الجنس كما قال في المحصول. والفرق بين الجنس وعلم الجنس أن الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي.

وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في الذهن، وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجي. انظر: نهاية السول للإسنوي [٤٧/٢ - ٤٨].

وأيا ما كان فتناوله لجزئياته، إن كان على وجه التفاوت بأولية، أو أولوية أو أشدية، فهو المشكك، وإن كان تناوله لها على السوية فهو المتواطئ. أي الكلي إن اختلف معناه في أفراده فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والإمكان كالوجود فإنه واجب في البارى ممكن في غيره، أو بالاستغناء كالوجود يطلق على الأجسام مع استغنائها عن المحل، وعلى الأعراض مع افتقارها إليه، أو بالزيادة والنقصان كالنور فإنه في الشمس أكثر منه في السراج.

قال ابن التلمساني: لا حقيقة للمشكك لأن ما حصل به الاختلاف إن دخل في التسمية كان اللفظ مشتركًا، وإن لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو متواطئ.

وأجاب القرافي: بأن كلاً من المتواطئ والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف إن كان بأمور خارجة عن مسماه كالذكورة والأنوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطئ. انظر: نهاية السول للإسنوي [٤٥/٢ - ٤٧].

=

تقيـــيدي نحو: الحيوان الناطق وهو المفيد في اكتساب التصورات وهو) أي المركب التقيـــيدي (في قـــوة المفـــرد)كالصفة مع الموصوف (وخبري نحو الحيوان ناطق) أي

=

قال الشيخ بخيت المطيعي: والحاصل أن الأمور إذا كانت من جنس المسمى تدخل فيه عند تجردها من قيد الإضافة فهي خارجة عن المسمى بخلاف الذكورة والأنوثة فإنها خارجة عن المسمى بالكلية وعن الماهية المطلقة، ومن هذا تعلم أن المشكك بمعنى تفاوت نفس المسمى وهو الماهية المطلقة في أفرادها لا حقيقة له، وإنما اصطلحوا على أن ما كان التفاوت فيه بأمور من جنس المسمى يسمى مشككًا لأن العقل ينتزع بمعونة الوهم من الأشد أمثال الأضعف ويحلله إليها، وأما نفس الماهية المطلقة التي هي المسمى فلا تشكيك فيها ولا زيادة كما سبق بخلاف ما إذا كانت الزيادة بأمور خارجية وليست من جنس المسمى فإنهم اصطلحوا على تسميته متواطئًا لأن العقل لا يمكنه أن ينتزع من الذكورة أمثالها في الأنثى ولا من الأنوثة أمثالها في الذكر. انظر: حاشية الشيخ بخيت على نهاية السول [٢/٤٦ - ٤٧].

وكل واحد من هذه الأقسام إن لم يتناول - وضعا - إلا فردًا معينًا فخاص، خصوص البعض، وإن تناول الأفراد واستغرقها فعام، سواء استغرقها مجتمعة، أو على سبيل البدل، والأول يقال له العموم الشمولي، والثاني البدلي، وإن لم يستغرقها، فإن تناول مجموعًا غير محصور فيسمى عامًّا عند من لم يشترط الاستغراق، كالجمع المنكر، وعند من اشترط واسطة.

والراجح: أنه خاص؛ لأن دلالته على أقل الجمع قطعية، كدلالة المفرد على الواحد.

وإن لم يتناول مجموعًا، بل واحدًا أو اثنين، أو يتناول محصورًا فخاص، خصوص الجنس أو النوع. انظر: نهاية السول للإسنوي [٢/٥٨].

الثاني: اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد، ويسمى المتباين، سواء تفاصلت أفراده كالإنسان، والفرس، أو تواصلت كالسيف، والصارم. فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كآلة أم لا، والصارم مدلوله الشديد القطع فهما متباينان، وقد يجتمعان في سيف قاطع. انظر: نهاية السول للإسنوي [٢/٥٨].

وإما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق والفصيح، فإن الناطق صفة للإنسان مع أن الناطق قد يكون فصيحًا وقد لا يكون، فالفصيح صفة للناطق، وإذا قلت زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة، وكذلك إذا كان مدلول أحدهما جزءًا من مدلول الآخر كالحيوان والإنسان. انظر: نهاية السول للإسنوي [٢/٥٨].

الثالث: اللفظ الواحد للمعنى المتعدد فإن وضع لكل، فمشترك، وإلا فإن اشتهر في الثاني، فمنقول ينسب إلى ناقله، انظر: نهاية السول للإسنوي [٢/٥٩]. وإلا فحقيقة ومجاز.

الرابع: اللفظ المتعدد للمعنى الواحد، ويسمى المترادف. انظر: المحصول لفخر الديـــن الرازي [١/٩٣]. وكل من الأربعة ينقسم إلى مشتق، وغير مشتق، وإلى صفة وغير صفة.

ثم دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى الخارج التزام.

وانظر/ إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ٩٩- ١٠١).

مـــصوت وإلا فالأولى نحو الإنسان[١] ناطق وهو المفيد في اكتساب التصديقات واقتصر علـــى التقييدي والخبري لأنهما المفيدان لما ذكر أولاً فالمركب أعم منهما كالإضافي نحو عـــبد الله والمزجي نحو بعلبك (**ثم المفرد إن لم يستقل بالمفهومية**) بأن احتاج فيها إلى انـــضمام غيره إليه (**وهو الحرف والأداة وإلا**) أي وإن استقل بالمفهومية (**فإن لم يدل على زمان معين**) من الأزمنة الثلاثة (**فهو الاسم**) كزيد فالاسم هو اللفظ الموضوع على جوهـــر أو العرض أو الجسم الجرم ليتصل به بعضه من بعض مؤلف كناية عن كل عمل مـــشتق ينفصل عن غيره قاله في المحكم وغيره (**وإلا**) أي وإن دل على زمان معين منها (**فهـــو الفعـــل**) كضرب (**ولا يرد الصبوح**) وهو الشرب بالغداة والغبوق وهو الشرب بالعـــشي (**لدلالـــته**) أي: لدلالة كل منهما (**على الزمان المطلق**) يعني غير المعين من الأزمـــنة الثلاثة، والمتبادر من دلالة ما ذكر الدلالة الوضعية الأولية لأصالتها ولا يرد اسم الفاعـــل واسم المفعول كزيد ضارب عمرو أو مضروب أمس لأن دلالتهما على الزمان ليـــست وضعية وأسماء الأفعال كصه فإنها تدل على معنى مقترن بزمان معين لكن ليست دلالة أولية. (**ولفظ الاسم**[٢]**حقيقة في مدلول اللفظ وهو**) أي: مدلوله (**المسمى مجاز في**

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي وإن لم يكن ناطق بمعنى مصوت بل بمعنى مدرك كما هو الشائع عندهم، فالأولى أن يقال في التمثيل الخبري: الإنسان ناطق ليصح الحمل لا الحيوان ناطق لأنه لا يصح الحمل فيه حمل الأخص على الأعم.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: في شرح رسالة الماتريدي للتاج السبكي بعد أن قرر أن للأشياء وجودا في الأعيان ووجودا في الأذهان ووجودا في اللسان وهو الوجود اللفظي الدليلي ووجودا في البنان وهو الخط قال: "وأما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات مقطعة - إلى أن قال-: إذا عرفت هذا فدع عنك وجود الأعيان والأذهان وانظر في الوجود اللفظي فإن غرضنا متعلق به. فإذا قيل لك: ما حد الاسم؟ قلنا: اللفظ الموضوع للدلالة وكل موضوع للدلالة فله واضع ووضع وموضوع له. فيقال للموضوع له مسمى وهو المدلول عليه. ويقال للواضع المسمي وللوضع التسمية. إذا تقرر هذا فالتحقيق عندنا في هذه المسألة أن يقال في قولك مثلا زيد خمسة أشياء: أحدها: جعلك هذا اللفظ دليلا عليه وهو تسميته. الثاني: إطلاقك هذا اللفظ عليه وهو استعمال الاسم في المسمى. ولك أن تقول إنه تسمية. والثالث: هذا القول وهو الزاي والياء والدال. والرابع الاسم المركب من همزة الوصل والسين والميم. ومدلوله ما ذكره. الشيء الثالث وهذه الأربعة ولـــم يقل أحد إنها المسمى بل الأولان تسمية والثالث اسم. والرابع: اسم الاسم الخامس مدلوله الاسم الذي ذكرناه في الثالث وهو زيد مثلا فمدلوله هو المسمى بلا خلاف وهل هو الاسم هذا هو محل الخلاف ولا يتضح فيما كان المدلول فيه عين الذات كزيد بل فيما كان المعنى فيه غير الذات كقولنا: زيد الفاضل. والفاضل معناه ذات متصفة

=

التسمية[١] وهو) الأولى[٢] وهي أي التسمية (اللفظ) أي اللفظ الاسم(**وقالت المعتزلة**) لفظ الاسم (**حقيقة في اللفظ**) أي لفظ الاسم (**مجاز في المسمى**) أي مدلوله (**ومقصودهم نفي الاسم لوصف عن**) وفي نسخة على (**الباري تعالى**) أي نفي إطلاقهما[٣] عليه (**في الأزل لأنها**) أي الأسماء والأوصاف (**لقول المسمين**) بكسر الميم (**والواصفين**) وهي حادثة فلا تطلق عليه تعالى حقيقة. وحاصل كلامهم: أن الاسم غير المسمى بخلاف الأولى فإنه عينه لكن لو حذف لفظ من لفظ الاسم لكان أوفق لكلام غيره (**ومن ثم**) أي ومن هنا وهو أن الاسم حقيقة في مدلوله الدال على أن الاسم عين المسمى أي من أجل ذلك (**قال يونس**) بن عبد الأعلى (**سمعت الشافعي يقول**) ردا على المعتزلة (**إذا سمعت من يقول الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة**[٤]. وقال

=

بفضل ومسماه ذات زيد فمن الاسم هو فإنه المسمى قال الاسم المعنى المستفاد من لفظة الفاضل والمسمى الذات الذي أطلق عليها وهي شيء واحد لأن معنى الاسم هو الذي سمي به لمعنى زيد مثلا. وبعض من قال الاسم غير المسمى قال لفظة الفاضل والذات الصادقة عليها متغايران. ونسلم أن الاسم هو المعنى. وبعضهم يقول الاسم هو اللفظ وكلامه ضعيف ناشئ عن عدم فهم سر المسألة انتهى من خطه ملخصا. وقوله: "وانظر في الوجود اللفظي... الخ": يدل على أن قول المصنف لفظ في محله وليس حذفه أولى مما قال الشارح فيما يأتي لكن قوله بعد ذلك وهذه الأربعة لم يقل أحد إنها المسمى بخلافه. وقوله بعد ذلك: "فمدلوله هو المسمى بلا خلاف... الخ" كلام غير ظاهر. ومما يخفى فيه فرقه بين المعنى والمسمى.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: الأظهر في مقابلة كلام المعتزلة مجاز في لفظه ولولا قول الشارح الأولى لجزمت بأن التسمية محرّفة عن الاسم ثم التفرقة بالحقيقة والمجاز لم أرها لغير المصنف. والمشهور في الخلاف أن الاسم عين المسمى أو غيره.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: وهي المختار عند المحققين في مثله فما وقع في الضمير بين مذكر ومؤنث مراعاة الخبر كما صنع المصنف.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي فعلى هذه النسخة متعلقة بإطلاق الحكم المقدر في الكلام.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: إطلاق الزندقة على المعتزلة لا يجوز لأنهم يثبتون الصانع المختار وهم مسلمون ظاهرا وباطنا والزنديق ليس كذلك والزنديق كافر عند الشافعي رحمه الله بخلاف المعتزلة فإنه رحمه الله لا يكفر أحدا من أهل القبلة. واعلم أن غرض المصنف من نقل كلام الشافعي رحمه الله الرد على ابن الحاجب في شرح المفصل حيث قال: "وهذا خلاف لفظي لا يتعلق باعتقاد ولا بحقيقة". وعلى – أي: الرد على– التاج السبكي في جمع الجوامع حيث عد هذه المسألة مما ينفع علمه أن المعتزلة لما أحدثوا القول بخلق القرآن وأسماء الله جل جلاله قالوا: إن الاسم غير المسمى تعريضا بأن أسماء الله جل جلاله غيره وكل ما سواه مخلوق كما فعلوا في الصفات حيث لم يثبتوا

=

=

حقائقها بل أحكامها تعلقًا بأن الصفة غير الموصوف فلو كان صفات لزم تعدد القديم وموهوا على الضعفة بأن الاسم من جنس الألفاظ والمسمى ليس بلفظ وقالوا الاسم اللفظ فليس لله في الأزل ولا صفة فلزمهم نفي صفة الألوهية تعالى الله ﷻ عن ذلك ولما رأى أهل الحق ما في هذه المقالة من الشناعة أنكروها ونفروا منها حتى قال يونس بن عبد الأعلى: سمعت الشافعي يقول: إذا رأيت الرجل يقول الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة ولم يقصدوا أن الاسم حقيقة الذات فإن فساد ذلك معلوم بالبديهة وإنما قصدوا به دفع تمويههم وأن الاسم حيث ذكر بوصف أو خبر عنه فإنما يراد به نفس المسمى ولولا هو لم يذكر أصلا انتهى المقصود منه.وفي عقيدة الشيخ أبي منصور الماتريدي: ثم الاسم والمسمى واحد لقوله تعالى سبح اسم ربك ولو كان غيره لكان أمرا بالتسبيح لغير الله. وقال بعضهم: غيره لأنه قال وله الأسماء الحسنى فلو كان هو المسمى لتعدد الذات. قلنا ذلك محمول على التسمية ولهذا لا فضل لبعض أسماء الله تعالى على البعض لأن المسمى واحد، والمراد بالاسم الأعظم زيادة الثواب بذكره، وأقول هذه المسألة لها ارتباط ونطق بالمسألة المشهورة وهي أن الحكم إذا ورد عل اسم فهو وارد على مدلوله وفي قوله: «لله الأسمـــاء» قرينة مانعة عن ورود الحكم على الذات إذ لا تثبت ذوات لذات فتعين إرادة الحكم على اللفظ وأما إرادة التسمية فتعددها قوله فادعوه بها وسياق الآية وليس المقصود أي التسمية أي جعل الأسماء دالة على الله لله، وقد أشار إلى رجوع مسألة الاسم والمسمى إلى ما قال المصنف في شرح جمع الجوامع بقوله: "لم يقصدوا أن الاسم... الخ". والحاصل أن معنى قول من قال الاسم المسمى أن الحكم الوارد على الاسم مستفاد منه المسمى، وأقول أيضا: من البين أن لفظ اسم وهو الهمزة والسين والميم مدلوله كلمة مستقلة بالمفهومية غير مقترنة بزمان معين كما عرفه المصنف بذلك وذكره هذه المسألة أثر ذلك يقتضي أن الخلاف في خصوص هذا لا في الاسم لغة وهو ما دل على مسمى لكن كلام التاج السبكي في شرح رسالة الماتريدي يوهم ذلك حيث قال قلنا الموضوع للدلالة ثم من البين أيضا أنه ليس الخلاف في خصوص لفظ اسم بل فيما يصدق عليه اسم من نحو زيد من الجامدات وقائم ونحوه من المشتقات ومما يصدق عليه لفظ اسم ولا بعد في صدق الشيء على نفسه كما بيناه في شرح التهذيب في بحث الجزئي. وقول التاج السبكي: "إن الاسم اسم الاسم": لا يخلو عن نظر، وإنما الاسم اسم لمفهومه الكلي وماصدقاته الأسماء الجزئية فتدبره، وإذا علمت ذلك ظهر أن ما قال به التاج السبكي مما قدمناه مع اختصاره ليس فيه تحقيق المسألة وأن كلام الفريقين يقتضي أن الخلاف في ماصدقات الاسم من نحو لفظ الجلالة والرحمن الرحيم مما يقال إنه من أسماء الله لا في لفظ اسم بخصوصه بل هو من جملتها وحينئذ فمثل فسبح باسم ربك مسماه لفظ الجلالة ونحوه، وكذا لله الأسماء الحسنى ويصح الأمر بتسبيحها أي تنزيهها عما لا يليق. تتمـــة: يشكل على ما اختاره الأشعري وذهب إليه الإمام الشافعي من أن الاسم المسمى قول التتمة: "لو قال لها اسمك طالق لم تطلق إلا أن يريد بالذات". وقال الرافعي: في فتاوى أبي الليث لو قال: "بسم الله لأفعلن" فهو يمين، ولو قال: "بصفة الله" فلا لأن الأول من أيمان الناس. قال الرافعي: ولك أن

=

الأستاذ أبو منصور بن أيوب هو) أي: الاسم (مشترك يطلق على كل من اللفظ ومدلوله حقيقة، واستحسنه إمام الحرمين) هذا وقد جمع البيضاوي بين القولين الأولين وجعل الخلاف لفظيا حيث قال: والاسم إن أريد به اللفظ فغير المسمى وإن أريد ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى(١)، ثم قال: وإن أريد به الصفة كما هو رأي الأشعري انقسم الصفة عنده إلى ما هو نفس المسمى(٢)، وإلى ما هو غيره، وإلى ما ليس هو ولا غيره وقد أوضحت ذلك في حاشيتي على تفسيره (٣) (ونسبته) أي الاسم

=

تقول عند النحوي والأصولي والمنطقي الاسم هو المسمى فالحلف بالله تعالى وكذا إن جعل الاسم تسمية وإن أراد بالاسم التسمية لم يكن يمينا. وقوله: "بصفة الله": يشبه أن يكون يمينا إلا أن يريد الوصف انتهى. ونظر التاج السبكي في الأشباه والنظائر في قوله إن الاسم التسمية: بأنه لا قائل به. وقوله: إذا قلنا الاسم هو المسمى فالحلف بالله تعالى موافقٌ لكلام أبي الليث فكيف أخرجه مخرج الاعتراض عليه. ويتوقف أيضا في فرقه بين الوصف والصفة فما مر عن رسالة الماتريدي لا يخلو عن شيء ومن هنا يظهر أن الأولى ترك "لفظ" في قول المصنف و"لفظ الاسم" فتذكر المقام فإنه مما يخفى على أقوام، ومدلول الأسماء الحسنى التسعة وتسعون اسما ومعنى الآية أنه لا يدعى بها. واعلم أنه يظهر بالتأمل الصادق أن النزاع بين الفريقين إنما هو في أسماء الله تعالى لا مطلقا كما يوهم كلام كثيرين وحيث كان النزاع في ذلك فهذه المسألة من أفراد مسألة الكلام التي طال الكلام فيها على طول الأيام وكلت منه ألسنة الأقلام. وحاصل القول أن المعتزلة لا يثبتون الكلام النفسي ولو أثبتوه لقالوا بقدمه وأهل السنة أقاموا البرهان الساطع عليه وحكموا بأن القرآن يدل عليه أو على متعلقاته وأن معنى كونه كلام الله أنه ليس من تأليفات المخلوقين ولا شك أن من جملة كلام الله أسماؤه فهي من حيث كونها كلاما نفسيا قديمة ومن جهة أنها ألفاظ حادثة وتسميته تعالى نفسه قديمة مطلقاً لأنها صفة قائمة به.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي لم يشتهر الاسم مرادا به الذات.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: كالموجود وقوله: "إلى ما هو غيره كصفات الأفعال"، وقوله: "إلى ما ليس معنى ولا غير كصفات المعاني وهي العالم... الخ".

(٣) وليس الاسم كذلك وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره؟ ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظة [ف ر س] أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي هي أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبىء عنه فلذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته إلى غيره ولا شك أنه غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته. ومن مذهبه أنها لا هو ولا غيره كما مر. ثم قال: الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك أنه أي تخصيص الاسم بشيء مغاير له أي للاسم كما تشهد به البديهة وأيضا التسمية فعل

=

(إلى مسماه[1] على خمسة أقسام: التواطؤ، والتباين، والاشتراك، والترادف،

=

الوضع وأنه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم إلى أن التسمية هي عين الأقوال الدالة التي هي الأسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت إليه المصنف وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظة [ف ر س] أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره فإن هذا مما لا يشتبه على أحد بل النزاع في مدلول الاسم هو الذات من حيث هي هي أم هو الذات باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبيء عنه فلذلك قال الشيخ أبو الحسن الأشعري قد يكون الاسم أي مدلوله عين المسمى أي ذاته من حيث هي نحو الله فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته إلى غيره ولا شك أنها أي تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه أنها أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة. قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة وأن الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره إلى أن كل اسم هو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فإنه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا. وقال بعضهم: من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات، ومنها: ما هو غير كالخالق فإن المسمى ذاته والاسم هو نفس الخالق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهبت المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا وذهب الأستاذ أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك أن النزاع على قول أبي نصر إنما هو في لفظة "ا س م" وأنها تطلق على الألفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع أو تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الأسماء والأفعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك أي مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا. وقال الإمام الرازي: المشهور عن أصحابنا أن الاسم هو اسم المسمى وعن المعتزلة أنه التسمية.

وعن الغزالي أنه مغاير لهما لأن النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فإن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فإن لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة الألفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسألة. المواقف للإيجي (٣/٣٠١- ٣٠٤).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: ظاهره أن الأقسام الخمسة لا تجري في غير الاسم ولعله نظرًا للجميع إذ

=

والتشكك، فالتواطؤ أن يكون اللفظ والمعنى متحدين كالإنسان بالنسبة إلى أفراده) من زيد وعمرو وغيرهما فإنه متحد المعنى في كل منهما (والتباين عكسه) أي أن لا يكون اللفظ والمعنى متحدين كالإنسان والفرس (وهو) أي: التباين (الغالب) في الألفاظ متحدا (والمعنى متكثرا كالعين) فإن لفظها واحد متكثر كالذهب والفضة[1] والباصرة والجاسوس (والترادف عكسه) أي أن يكون اللفظ فيهما واحد متحدا (كالأسد والليث والمطر والغيث) فإن اللفظ من كل المثالين متكثر والمعنى فيهما واحد وهي في الأول الحيوان مفترس وفي الثاني القطر النازل من السماء (والتشكيك متردد[2] بين التواطؤ) أي الاشتراك المعنوي (والاشتراك) أي اللفظي (على أصح الأقوال) لتفاوت معناه في أفراده بالشدة كالبياض فإن معناه في الثلج أشد منه في العاج أو التقدم كالوجود فإن معناه في الواجب قبله في الممكن، فبالنظر إلى جهة اشتراك الأفراد في أصل المعنى يكون اشتراكا معنويا وبالنظر إلى جهة اختلافهما يكون اشتراكا لفظيا وهذان الأمران هما المقابلان لأصح الأقوال (ودلالة كل لفظ) بتوسط الوضع[3] (على مسماه إما بالمطابقة) أي

=

الاشتراك والترادف والتباين يجري في الفعل والحرف.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: صريح في أن العين تطلق على الفضة وقضية كلام الشهاب القاسمي في حواشي المختصر في فن البديع خلافه فإنه قال في قول الشاعر:

فتوالى الأمير بدرة عين ما حاصله أن المعنى أن عطاءه مرة من الذهب يعدل عشرة آلاف درهم فلا يقال كيف صحت إضافة البدرة وهي الذهب.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: قال ابن التلمساني: لا حقيقة للمشكك لأن ما حصل به الاختلاف إن دخل في التسمية كان اللفظ مشتركا وإن لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطئ. وأجاب القرافي: بأن كلا من المتواطئ والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف إن كان بأمور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته المشكك، وإن كان بأمور خارجة عن مسماه كالذكورة والأنوثة فهو المصطلح على تسميته بالمتواطئ وإذا علمت هذا ظهر أنه كان الأولى للشارح أن يشرح قول المصنف متردد بين التواطؤ الخ بكلام القرافي لأن تردده بينهما يقتضي أن يكون فيه أثر من كل منهما فيحسن أن يقول لتوافق أفراده في أصل المعنى واتحاد اللفظ وتكثر المعنى باعتبار الزيادة على أصل المعنى ثم إنه ذكر وجه مغايرته. وأما ما شرح به فإنما يقتضي مغايرته لها. واعلم أن كلام المصنف يقتضي أن غير الأصح إما القول بأنه متواطئ أو بأنه مشترك وهذان غير قول ابن التلمساني.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: قيد بذلك لئلا ينتقض تعريف كل من الدلالات بالآخرين فيما إذا

=

مطابقتـــه أي موافقته له من قولهم طابق النعل إذا توافقا (وهي) أي المطابقة (**دلالته**) أي اللفـــظ (**على كل**[١] **موضوعه كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق**) أو بالتضمن وهي دلالـــته لا علـــى موضوعه بل على جزء موضوعه إن كان له جزء لتضمن المعنى لجزئه (**كدلالـــة الإنسان على الحيوان أو الناطق**) أما ما لا جزء له وهو البسيط كالنقطة فلا دلالـــة للتضمن فيه (أو) بالالتزام وهي دلالته (**على أمر خارج عنه ملازم له وهي دلالة الالتـــزام كدلالة الأسد على الشجاع**) وسيأتي شرح اللزوم (**والدلالة**) في (**الأولى**) أي المطابقـــة (**نقلـــية**) أي لفظية (**قطعا**) لأنها بعض اللفظ[٢] (**وفي الأخريين**) أي التضمنية والالتـــزامية (**أقـــوال**): أحـــدها: أنهما نقليتان عليه أكثر المناطقة. ثانيها: أنهما عقليتان لتوافقهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه (**ثالثها: أن الالتزام**) أي الالتزامية (**عقلية دون التضمن**) أي التضمنية فإنها نقلية (**ولا يشترط في الالتزامية اللزوم الخارجي قطعـــا لحـــصول الفهم دونه**) أي بدونه (**كما في الضدين**) فإن أحدهما يفهم من الآخر بـــدون تلازمهمـــا في الخـــارج بـــل بينهما تعاند فيه (**وفي اللزوم الذهني**) في الالتزامية (**مذهبان. قال المنطقيون: يشترط**) وجوده [٣] (**أي متى حصل مسمى اللفظ في الذهن حصل ذلك اللازم منه إذ لا فهم للمسمى**) وهو الملزوم (**دونه**) أي بدونه (**لحصوله**) أي اللازم (**القطع**) بينهما بزمن[٤] وفي نسخة ولحصوله بواو العطف على أن لا فهم ولا

فرض لفظ وضع للمعنى وجزئه ولازمه كالشمس إذا فرض وضعها للجرم وللشعاع ولهما كما بين في محله وانظر ما الداعي إلى زيادة لفظ توسط وهلا قال بالوضع.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: احتاج إليه لمقابلته بالجزء ولو تركه كان أولى وأخصر لأن الكل يشعر بالتركيب، والمطابقة لا تتقيد به كما يأتي.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: لعل معناه أنهما لا يتوقفان على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه أو لازمه بقرينة المقابلة وإلا فلا شك أنها تتوقف على العقل ولهذا قال المناطقة المراد بالدلالة العقلية ما ليس لغير العاقل فيه مدخل لا ما للعقل فيه مدخل وإلا لكانت الدلالة كلها عقلية لأن للعقل مدخلا في جميع الدلالات.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: هو إشارة إلى أحد المذهبين وأفهم أن المذهب الثاني عدم اشتراط وجوده وهو قول البيان والأصول كما صرح به المصنف في شرح جمع الجوامع وقال: إن دلالة الالتزام عندهم ما يفهم منه معنى خارج عن المسمى سواء كان الفهم للزوم بينهما في ذهن كل واحد أو عند العالم بالوضع أو في الخارج ولم يكن بينهما لزوم أصلا لكن القرائن استلزمته.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي بدون أن يكون الزمن قاطعا أي فاصلا بينهما بأن يفهم أحدهما في زمن قاطعا أي يفهم فاصلا بينهما بأن يفهم أحدهما في زمن والآخر في زمن آخر.

فائدة فيها غير التأكيد (**والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة**) أي كلما وجدا وجدت ضرورة[١] (**لا المطابقة فلا تستلزم التضمن**) كما في البسائط (**ولا الالتزام خلافا للإمام**) في قوله إنها تستلزمه[٢]. فقوله "خلافا للإمام" راجع إلى الالتزام فقط (**ولا تخرج دلالة العموم على أفراده**) كجاء عبيدي (**عن واحد منها**) [٣] بل هي داخلة في المطابقة لأن ذلك في قوة قضايا بعدد أفراده أي جاء فلان وجاء فلان هكذا (**خلافا للسهروردي والقرافي**) في قولهما إنها خارجة عنها لأن بعض إفراد العام ليس تمام المعنى حتى يكون دلالته عليه مطابقة ولا جزءا حتى يكون تضمنا ولا خارجا يكون التزاما بل هو جزئي لأنه في مقابلة الكلي وما قالاه ساقط بما قلناه لأن دلالة العموم من باب الكلية لا الكلي ولا الكل سيأتي بيان الثلاثة (**ثم المفرد إن منع نفس**) صور (**مفهومه من الشركة**) أي من وقوعها فيه وهو الشخص من كل حقيقة (**فجزئي كزيد وعمرو**) فإن مفهومه من حيث وضع اللفظ إذا تصور منع ذلك ولا عبرة بما يعرض له من اشتراك لفظي (**وإلا**) أي وإن لم يمنع نفس تصور مفهومه من ذلك (**فكلي**) سواء امتنع وجوده كالمستحيل أولا فإن مفهومه إذا تصور لم يمنع من صدقه على كثيرين سواء وجدت أفراده في الخارج وتناهت (**كالإنسان والحيوان**) عندنا[٤] وكالكواكب أم لم تتناه كنعمة الله تعالى أو لم توجد فيه لامتناعها في الخارج كالجمع بين الضدين أو لعدم وجودها فيه وإن كانت ممكنة كخيل من ياقوت وبحر من زئبق أو وجد منها فرد واحد سواء امتنع وجود غيره كالإله أي المعبود بحق إذ الدليل الخارجي قطع عرق الشركة وعنه لكنه عند العقل لم يمنع صدقه

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لأن الجزء لا يوجد بدون الكل واللازم لا يوجد بدون ملزوم.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: قال لأن الكل ماهية لازمة وأقله أنها ليست غيرها ورد بأنه لا بد في اللزوم أن يكون بينا وكثيرا ما تتصور الماهية ولا يتصور غيرها فضلا عن أنها ليست غيرها.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي الثلاث والأولى عن واحدة بالتأنيث وبذلك عبر البرهان ابن أبي شريف في نظم المتن ولم يجزم المصنف بدخولها في المطابقة للإشارة إلى الخلاف في ذلك فقد قال الأصبهاني: إن العام لا يدل على بعض أفراده لكنه في قوة ما يدل بالمطابقة فيكون دالا. وقال الكمال ابن الهمام في التحرير تضمنته ذكر ذلك في ضمن إشكال يورد على إفادة العام حكم الفرد من أفراده ثم أجاب عن الإشكال على وجه يقتضي تسليم كون الدلالة تضمنته، ولما كان في هذا خفاء لأن بعض الأفراد جزئي لا جزء أضرب الشارح عن كلام المصنف إلى قوله: "بل هي داخلة"، وتحرير المقام يطلب من حواشي **جمع الجوامع**.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي خلافا للحكماء القائلين بقدم العالم فيلزم عدم تناهي الإنسان والحيوان.

علــى كــثيرين وإلا لم يفتقر إلى دليل إثبات الواحدانية أو أمكن كالشمس أي الكوكب الــنهاري المضيء إذ الموجود منها واحد ويمكن أن يوجد منها شموس كثيرة (**وهو**) أي الكلي (**طبيعي ومنطقي وعقلي**) كالحيوان فإنه من حيث هو هو كلي طبيعي ومن حيث كونه كلي منطقي ومن حيث إنه مركب منهما كلي عقلي (**ولا وجود لهما**) أي الأخيرين (**في الخــارج**) أي علــى الراجح (**وفي الأول**) الطبيعي (**خلاف**) الراجح أنه موجود في الخارج لأنه جزء من الحيوان الموجود[١] في الخارج وجزء الموجود موجود (**والكلية هي الحكــم على كل فرد فرد**) من أفراد العام مطابقة بحيث لا يبقي منه فرد مثل كل رجل يــشبعه رغــيف أو رغــيفان (**والجزئية الحكم على بعض الأفراد**) أي القضايا (**والكل الحكم**)[٢] حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنسان (**على المجموع**) أي المجموع الأفراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل في البلد يحمل الصخرة العظيمة أي مجموعهم (**والجــزء ما تركب**) أي الكل (**منه**) أي من الجزء (**ومن غيره**) كالخمسة مع العشرين وبما تقرر علم أن الجزئي مقابل الكلي والجزئية مقابل الكلية والجزء مقابل الكل (**فصيغة العموم**) كمــن ومــا والذي (**للكلية**) أي مدلولها كلية وهي الحكم على كل فرد مطابقة كما مر (**وأسماء العدد**) كعشرة والمائة والألف (**للكل**) أي مدلولها كل وهو الحكم على مجموع على مجموع الأفراد كما مر (**والنكرات**) كإنسان ورجل وفرس (**للكلي**) أي مدلولها كلي (**والأعــلام**) كزيد وعمرو وبكر (**للجزئي**) أي مدلولها جزئي (**وفي الضمير خلاف**) أي أهــو جزئي أم كلي (**قال الأكثرون: جزئي**) كالأعلام (**وخالفهم القرافي**) فقال إنه كلي لــصدقه علــى كــثيرين من حيث هو (**وقال الشيخ أبو حيان هو كلي وضعا جزئي اســتعمالا**) فجمع بين القولين[٣] وعليه فالخلاف لفظي (**وعلم الشخص**) كزيد وعمرو

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هذا ما قاله القطب ومن تبعه واعترضه السعد: بأن الماهية الكلية جزء ذهني للشخص والذهني لا يجب وجوده في الخارج وإلا لزم اتصاف الماهية الكلية بصفات متضادة ووجودها في زمان واحد في أمكنة متعددة وحقق أن معنى وجود الكلي الطبيعي وجود أشخاصه أي يوجد في الخارج إنسيًّا كزيد وعمرو وتصدق عليها الماهية التي إذا اعتبر عروض الكلية لها كانت كليا طبيعيا وأما كون الماهية مع اتصافها بالكلية واعتبار عروضها لها موجود في الخارج فلا دليل عليه بل بديهة العقل حاكمة بأن الكلية تنافي الموجود الخارجي وتحقيق المقام يطلب من حواشينا على شرح التهذيب للخبيصي.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: لم يبين هنا الكلي والجزئي لتقدم بيانهما آنفا.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: هذا يقتضي أن معنى قول الأكثرين إنه جزئي استعمالا فلا ينافي أنه كلي وضعا وهذا خلاف ما يفيده التشبيه بالأعلام وأن معنى قول القرافي إنه كلي وضعا فلا

=

(**جزئي مطلقا**) أي ذهناً وخارجاً وضعاً واستعمالاً بخلاف علم الجنس كأسامة فإنه كلي ذهناً ووضعاً جزئي خارجا[١] وكلي وجزئي استعمالا[٢] (**والكلي**) أيضا (**على خمسة أقسام جنس ونوع وفصل وخاص وعرض عام لأنه**) أي الكلي (**إن كان مقولا على كثيرين**) دخل فيه الكليات الخمس (**مختلفين بالحقيقة**) خرج به النوع لأنه مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة (**في جواب ما هو**) خرج به الفصل والخاصة وكذا العرض العام على رأي غيره[٣] وسيأتي إيضاحه إذ الأولان إنما يقالان في جواب أي شيء هو والثاني والثالث لا يقال في الجواب أصلا لأنه ليس ماهية لما عرض له حتى يقال في جواب ما هو ولا مميزا له حتى يقال في جواب أي شيء سيأتي الأربعة في كلامه (**فهو الجنس**) جواب الشرط (**إن كان**) أي الجنس داخلا (**داخلا في الماهية**)خرج به العرض العام على رأيه[٤] كما سيأتي وهو قيد لبيان الواقع علي رأي غيره لعلمه عنده[٥] مما قبله (**كالجسم للحيوان**) مثل للجنس (**أو كان مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد**[٦]) دون الحقيقة (**في الجواب ما هو فهو النوع الحقيقي**) دون الإضافي[٧] لصدقه بالجنس أيضا (**كالإنسان**) بالنسبة إلى أفراده (**أو**) كان مقولا علي كثيرين مختلفين (**بالعدد**) دون الحقيقة (**في جواب أي نوع هو**) عبارة غيره في جواب أي شيء هو في ذاته (**فهو الفصل إن كان داخلا في الماهية كالناطق**) بالنسبة إلى الإنسان(**والخاصة إن كان خارجا**) عنها (**كالضاحك**)

=

ينافي أنه جزئي استعمالا وعلى هذا فيكون المصنف أسقط القول الذي عليه المحققون أنه جزئي وضعا واستعمالا وأن الوضع عام والموضع له خاص كما بيناه في حواشي المختصر.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي بناء على وجود الكلي الطبيعي في أفراده.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: لأنه إن كان مستعملا في الحقيقة مثل أسامة أجرأ من ثعالة فكلي وإن كان مستعملا في فرد منها نحو أسامة فجزئي حقيقة إن استعمل في الماهية الموجودة في الفرد مجاز إن اعتبر الخصوص.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: لا على رأيه أن العرض العام يقال في جواب ما هو صريح كلامه الآتي.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي من أنه يقال في جواب ما هو لكنه ليس داخلا في الماهية.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: أي لعلم القيد عند الغير.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: تركه المصنف لأنه يعلم من الاقتصار على بيان الاختلاف في العدد مع مقابلته لقوله سابقا: "مختلفين بالحقيقة".

(٧) قال الشيخ يس الحمصي: هو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو وبينه وبين الحقيقة عموم وخصوص من وجه لتصادقهما على الإنسان وانفراد الحقيقي في النقطة بناء على عدم اندراجها تحت جنس.

بالنسبة إلى الإنسان فظاهر كلامه أن كلا من الفصل والخاصة يقال في جواب أي نوع هو وليس كذلك بل هو خاص بالفصل على ما مر. وأما الخاصة فإنما يقال في جواب أي عرض هو على قياس قوله أو في جواب أي شيء هو في عرضه على قول غيره **(أو كان مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو وليس داخلا)** في الماهية **(فهو العرض العام)** كالماشي بالنسبة إلى الحيوان وكلامه صريح في أن العرض العام يقال في الجواب ما هو كالجنس وليس كذلك بل لا يقال في الجواب أصلا كما قدمته بدليله **(وقد)** للتحقيق **(يكون)** أي العرض الشامل للعام والخاص **(لازما)** لمعروضه **(كالتحرك والتنفس)**[1] بالقوة **(بالنسبة إلى الإنسان وغيره)** من الحيوانات وكالضحك بالقوة بالنسبة للإنسان **(أو)** مفارقا **(سريع الزوال كحمرة الخجل)** هو التحير والدهش من الاستحياء **(وصفرة الوجل)** أي الخوف **(أو بطء)** أي بطء الزوال **(كالشيب والشباب)** والخاصة المفارقة كالضحك بالفعل بالنسبة للإنسان **(والجنس يترتب متصاعدا)** من أسفل **(إلى ما لا جنس فوقه وهو)** الجنس **(الأعلى كالجوهر ومتنازلا)** من أعلى **(إلى ما تحته وهو)** الجنس **(الأسفل كالحيوان وما بينهما وهو الوسط كالجسم)** والجسم النامي **(وهو)** أي الجسم **(نوع بالأول)** أي بالنسبة إلى الأولى ولفظ الأول ساقط من نسخة اكتفاء بقوله **(لاندراجه تحت جنس)** وهو الجوهر **(دون الثاني)** أي الأسفل كالحيوان فإن الجسم ليس نوعا بالنسبة إليه بل جنس أعلى منه **(إذْ آحاده ليست متفقة بالحقيقة)** بالنسبة إلى الحيوان.

(فصل: في التصديقات) **(القضية هي القول الذي يصح أن يقال لقائله صدق أو كذب)** دخل في القول الأقوال التامة والناقصة وخرج بما بعده الأقوال الناقصة والإنشائيات والمراد بالقول هنا المركب تركيبا لفظيا في القضية اللفظية أو عقليا في القضية العقلية **(بذاته)** زاده على غيره ليدخل به القضية المقطوع بصدقها وكذبها بقرينة أو اكتفي عنه غيره بأنه المراد عند الإطلاق **(والمحكوم عليه فيها)** أي في القضية **(إما جزئي معين كقولنا زيد كاتب وهي الشخصية)** سميت شخصية لتشخص موضوعها وتمسي مخصوصة لخصوص موضوعها **(أو غير جزئي معين**[2] **وهي)** القضية التي هي غير

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: الأولى كالمتحرك والمتنفس لأن الكلام في أقسام الكلي التي يحمل على غيرها حمل مواطأة كما يدل له تمثيله أولا بالناطق والضاحك لا بالنطق والضحك.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: الأظهر التي المحكوم عليه فيها غير جزئي معين عليه لأنه مقتضى قول المصنف: "والمحكوم عليه... الخ".

جزئي معين (إما إن تبين جزئيته) فيها (بذكر السور) وسيأتي بيانه (كقولنا كل إنسان حيوان وهي الكلية المحصورة أو لا تبين لا كلية ولا جزئية كقولنا الإنسان كاتب وهي المهملة) لإهمال ذكر السور فيها وهو في الجزئية الموجبة بعض وواحد وفي السالبة ليس بعض وبعض ليس وليس كل وفي الكلية الموجبة كل و"أل" الاستغراقية أو العهدية وفي السالبة لا شيء ولا واحد (فصارت القضايا أربعة) شخصية وجزئية وكلية ومهملة (وكل منها موجبة) كما مر (وسالبة) كقولنا زيد ليس بكاتب بعض الإنسان ليس بكاتب لا شيء من الإنسان بحجر الإنسان ليس بكاتب (فصارت) القضايا (ثمانية) وزاد بعضهم قضية أخرى تسمى الطبيعية وهي التي لم تبين فيها كمية الأفراد ولم يصلح لأن يصدق[1] كلية ولا جزئية كقولنا الحيوان جنس والإنسان نوع وإنما تركها الأكثرون لأنها ليست معتبرة في العلوم[2] (والمهملة في قوة الجزئية لاحتمالها الكل والبعض وهو المتيقن فتحمل عليه) والشخصية في حكم الكلية ولهذا اعتبرت في كبرى الشكل الأول نحو هذا زيد إنسان (وتنقسم) أي القضية (أيضا إلى حملية) وهي التي يكون طرفاها مفردين بالفعل أو بالقوة موجبة كانت كقولنا: "زيد كاتب"، أو سالبة كقولنا: "زيد ليس بكاتب" وسميت حملية باعتبار طرفها الأخير (و) إلى (شرطية) وهي التي لا يكون طرفاها مفردين وسيأتي في كلامه تفسيرها بلفظ آخر (فالحملية شخصية ومحصورة) جزئية وكليلة (ومهملة) وكل منهما إما موجبة أو سالبة (فالحملية ثمانية أقسام كما سبق) بأمثلته (والشرطية وهي التي يحكم فيها على التعليق) بشرط (قسمان متصلة ومنفصلة فالمتصلة هي التي يحكم فيها بلزوم قضية أخرى أو لا لزومها) الأوجه قول غيره هي التي حكم فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير أخرى والأولى موجبة (نحو ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾) ونحو: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود". والثانية سالبة نحو: "ليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود" (وهي) أي المتصلة (قطعية) وتسمى لزومية وهي التي حكم فيها بصدق قضية أوْ لا صدقها على تقدير صدق

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قيد خرج به المهملة.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي في مسائل العلوم فلا ينافي اعتبارها في مبادئ العلوم كالتعاريف نحو الإنسان حيوان ناطق فإن "أل" الداخلة على المعرفات للحقيقة ما لم يمنع مانع كقول بعضهم الكلام عبارة عن اللفظ المفيد لأن عبارة بمعنى معبر به فـ"أل" في الكلام للحضور، أي: هذا اللفظ الحاضر، ومعلوم أن أجزاء العلوم ثلاثة المسائل، والمبادئ والموضوعات.

أخرى لعلاقة بينهما توجب ذلك كالعلية والتضايف نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود إذ المقدم علة للتالي وظنية وهي التي حكم فيها بما ذكر لعلاقة ترجح ذلك نحو إن كان الغيم موجودا فالمطر يعقبه **(واتفاقية)** وهي التي حكم فيها بما ذكر لا لعلاقة بل لمجرد الصحبة والازدواج نحو: إن كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق إذ لا علاقة بين ناطقية الإنسان وناهقية الحمار حتى يستلزم أو يرجح ترتب الثانية على الأولى بل توافق على الصدق هنا وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح ايساغوجي **(والمنفصلة هي التي حكم بها)** الأولى قول غيره فيها **(بامتناع اجتماع قضيتين أو أكثر في الصدق)** صوابه في الجملة إذ قوله: "في الصدق" يختص بمانعة الجمع كما يأتي **(وهي)** أي المنفصلة أقسام **(ثلاثة مانعة الجمع)** وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها صدقا فقط[1] **(ومانعة الخلوّ)** وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها كذبا فقط[2] **(ومانعتهما)** أي: الجمع والخلو وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها صدقا وكذبا[3] **(وهي)** المنفصلة **(الحقيقية فمانعة الجمع نحو هذا العدد إما مساو لذلك العدد أو أكثر منه فيمتنع اجتماعهما)** أي المساواة والأكثرية **(ويمكن الخلو عنهما بأن يكون أقل منهما ومانعة الخلو نحو إما أن يكون زيد في الماء وإما أن لا يغرق فيمكن اجتماعهما بأن يكون في البحر لا يغرق ويمتنع خلو زيد عنهما)** بأن يكون في غير البحر ويغرق ومرادهم بالبحر ما يمكن الغرق فيه عادة ويمتنع ماء كما عبر به أولا ومن غيره من سائر المانعات لا البحر نفسه ولا يتوهم اجتماع الطرفين في الكذب بأن يكون زيد في البر أو حوض ويغرق **(ومانعتهما نحو العدد زوج أو فرد فيمتنع اجتماع الزوج والفرد)** في عدد **(ويمتنع خلو العدد عنهما)** أي: عن كل منهما **(والجزء الأول من الحملية يسمى موضوعا)** لأنه وضع للحكم عليه بشيء **(والثاني)** منهما يسمى **(محمولا)** لحمله على شيء ولها جزء ثالث[4] وهو النسبة الواقعة بينهما وقد يدل عليها بلفظ يسمى رابطة كما سيأتي والمراد بالجزء الأول[5] المحكوم عليه وإن ذكر آخرا وبالثاني المحكوم به وإن ذكر أولا نحو عندي درهم

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي بأنهما لا يجتمعان.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي بأنهما لا يرتفعان.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: بل ورابع على ما حققه المتأخرون إلا أن الحكم يستلزم النسبة التي بين بين واكتفى بلفظ واحد يدل عليهما كما حققه القطب.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: وهذا لا يدخل الفاعل في المحكوم عليه والفعل في المحكوم به الجملة الفعلية أيضا نحو قام زيد.

(والجزء الأول من الشرطية يسمى مقدما) لتقدمه لفظا[١] أو حكما **(والثاني)** منهما **(تاليا)** لتلوه الأول أي تبعيته له كذلك[٢]، وموضوع المطلوب في الحملية ومقدمه في الشرطية يسمى حدا أصغر ومحموله في الحملية وتاليه في الشرطية يسمى حدا أكبر والمقدمة التي فيها الأصغر تسمى الصغرى والتي فيها الأكبر تسمى الكبرى واقتران الصغرى بالكبرى في الإيجاب والسلب وفي الكلية والجزئية تسمى قرينة وضربا وهيئة التأليف الحاصلة من اجتماع الصغرى والكبرى يسمى شكلا **(والصغرى هي التي فيها لا المحكوم عليه والكبرى هي التي فيها المحكوم به فيلتقي موضوع)** الصغرى **(ومحمول الكبرى فينتج ولا بدّ في القضية)** الحملية والشرطية **(من رابطة عائدة على الموضوع[٣])** أو المقدم **(وليس هو)** أي لفظ الرابطة **(الفصل)** أي ضمير الفصل **(عند النحوي ويجوز حذفه لدلالة الحال)** عليه أو لعدم الاحتياج إليه كمقام زيد والرابطة لفظ دال على النسبة الواقعة بين طرفي القضية وهي تارة تكون اسما كلفظ هو وتسمى رابطة غير زمانية وتارة تكون فعلا ناسخا للابتداء ككان ووجد وتسمى رابطة زمانية ولا بدّ في القضية من كيفية كما يأتي **(فإذن متعلق القضايا)** أي أجزاؤها **(أربع: الموضوع)** في الحملية **(أو المقدم)** في الشرطية **(والمحمول أو التالي)** فيهما **(والرابطة بينهما)** أي الموضوع والمحمول في الحملية وبين المقدم والتالي في الشرطية على ما اقتضاه كلامه[٤] **(والكيفية المخصوصة[٥] من الوجوب)** بالضرورة أو الدوام **(أو الامتناع)** لذلك **(أو الإمكان الخاص)** وهو سلب الضرورة عن الطرفين ومثل للأول بقوله **(نحو كل حيوان فهو حساس بالضرورة)** أو

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: كما إذا كان المقدم عليه التالي نحو: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، وقوله: "أو تقديرا" كما في: أنت ظالم إن فعلت، وكما إذا كان المقدم معلوما للتالي نحو: "إن كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة".

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي لفظا أو تقديرا كما علم مما قبله.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: هذا إنما يتم إذا سلم كونه اسما أما إذا قلنا إنه حرف أتي به للربط فلا بل تكون أداة في صورة الاسم ككاف الخطاب وهاء الغيبة وقوله: "وليس هذا الفصل عند النحوي" أي: لأن أهل هذا الفن لا يشترطون فيه ما اشترطه النحاة في ضمير الفصل من كون الخبر مما يلتبس بالنعت ونحو ذلك وعلى كون هذا الضمير هو الدال على النسبة يلزم أن تكون الحركات الإعرابية غير دالة عليها بل على الفاعلية والمفعولية وغيرهما وتحقيق المقام يطلب من حواشينا على شرح التهذيب للخبيصي.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي من الرابطة تكون بين المقدم والتالي في الشرطية وظاهر كلام غيره يخالفه وأنها إنما تكون في الحملية.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: هو إشارة إلى جهة القضايا وقد أجحف المصنف في بيانها.

الدوام (وكلما طلعت الشمس فالنهار موجود بالضرورة) أو الدوام ومثال الثاني لا شيء من الحيوان بحجر بالضرورة أو بالدوام ومثال الثالث كل كاتب متحرك الأصابع بالإمكان الخاص (وتختص الأشكال الأربعة بالحملية) كلام غيره يقتضي أنه لا يختص بالحملية بل تأتي في الشرطية أيضا ويؤيده قوله (ولا بدّ[١] في كل قياس من تصوره بأحدها) أي بأحد الأشكال لكن هذا خاص عندهم بالاقتراني دون الاستثنائي.

(فصل: مواد البراهين) جمع برهان وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية لكنه ذكر في الفصل غير اليقينية أيضا فالمناسب قول غيره مواد الأقيسة[٢] (ثلاث عشر) صوابه على ما ذكره اثنا عشر (صنفا وهي: إما يقينية وهي) ستة أقسام: (الأوليات) وهي ما يحكم فيه العقل بمجرد تصور طرفيه كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء (والمشاهدات) وهي ما لا يحكم فيه العقل بمجرد ذلك بل يحتاج إلى المشاهدة بالحس فإن كان الحس ظاهرا فيسمى حسيات كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة وإن كان باطنا فوجدانيات كقولنا سيدنا محمد ﷺ ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده (والمجربات) وهي ما يحتاج العقل في جزم الحكم فيه إلى تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى كقولنا السقمونيا تسهل الصفراء (والمقدمات النظرية[٣] القياسية) وتسمى قضايا قياساتها معها وهي ما يحكم فيه العقل بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الأربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بمتساويين والوسط ما يقترن بقولنا لأنه كقولنا بعد الأربعة زوج لأنها منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فهذا الوسط زوج في الذهن عند تصور الأربعة زوج (والوهميات) صوابه والحدسيات وهي ما يحكم العقل فيه بحدس مفيد للعلم كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته النورية بحسب قربه من الشمس وبعده عنها. وفرق بينهما وبين المجربات بأنها واقعة بغير اختيار بخلاف المجربات والحدس سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب وذكر الحدسيات من اليقينيات هو ما عليه الجمهور وبعضهم عدها من الظنيات (أو ظنية[٤]

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي: لأن عموم قوله كل قياس شامل للشرطية.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي: الشامل للبرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وسيأتي في كلام المصنف.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: القياس نعت سببي للمقدمات، لأنه بإضافة النظرية على القياس من إضافة الصفة إلى فاعلها أي النظر في قياسها.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: هو إشارة إلى ما في الأقسية فالمشهور إشارة للجدل والمقبولات والمسلمات والتشبيهات إلى الخطابة والمخيلات إلى الشعر والوهميات على ما الصواب التعبير به =

وهي) ستة أيضا (المشهورات) وهو ما اعترف به الجمهور إما لمصلحة عامة أو لسبب رقة أو رحمة وأنفة فالأول نحو العدل حسن والظالم قبيح، والثاني نحو كشف العورة مذموم[١]. والثالث نحو مواساة الفقراء محمودة والحمية الأنفة وهي الاستنكاف والتكبر قال الله تعالى: ﴿لن يستنكف المسيح﴾ أي: لن يتكبر فالعطف للتفسير (**والمقبولات**) وهي مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه كما هو معروف والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ (**والمسلمات**) وهي مقدمات مسلمة عند الناس أو عند الخصمين كتسليم الفقهاء كون الاجماع حجة (**والمشبهات**) أي: المظنونات وهي مقدمات يحكم بها العقل حكما راجحا مع تجويز نقيضه كقولنا فلان يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل سارق (**والمخيلات**) وهي مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض كما إذا قيل الخمر ياقوتة سيالة تبسط النفس وترغب في شربها وإذا قيل العسل مرة مقيئة انقبضت النفس ونفرت عنه والغرض منها انفصال النفس بالترغيب والترهيب والمرة بكسر الميم ما في المرارة وهي هيئة لازقة بالكبد لكل ذي روح غير النعاج والإبل قاله في القاموس (**والمشهورات في الظاهر**) هذا في الحقيقة قسم من المشهورات السابقة فلا يعد صنفا برأسه كما فعله وبقي من مواد الأقيسة الوهميات التي بها يكمل المواد ثلاثة عشر صنفا على ما ذكره وهي مقدمات كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة وهي لا تفيد يقينا ولا ظنا بل بمجرد الشك والشبهة الكاذبة كقولنا في صورة فرس منقوشة على جدار أو غيره هذه فرس صهال ينتج هذه الصورة صهالة والغرض منها المغالطة وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح الطوالع وغيره.

(**فصل**) في الخطأ (**في البرهان**) المناسب في القياس[٢] كما مر نظيره (**يكون**) **لخطأ** (**مادته**)[٣] تارة (**و**) لخطأ (**صورته**) أخرى (**فالأول**) وهو الخطأ في المادة (**إما**) أن يكون (**من جهة اللفظ لالتباس الكاذبة بالصادقة من الاشتراك**) اللفظي نحو هذا قرء[٤] أي: حيض وكل قرء لا يطهر لا يحرم الوطء فيه ينتج هذا لا يحرم الوطء فيه وهو كذب

إشارة إلى السفسطة.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هذا مثال للثالث لا للثاني، وإنما مثال الثاني ما مثل به للثالث فتدبر.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي ليشمل البرهان والجدل وبقية الأقيسة.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: عبارة غيره المغالطة قياس تفسد صورته أو مادته أو هما جميعا.

(٤) قال الشيخ يس: هذا في الحقيقة لم يتكرر فيه الأوسط لاختلاف معناه ففساده لذلك أيضا.

(ونحوه) [1] أي نحو الاشتراك اللفظي كقولنا في صورة فرس منقوش على جدار: هذه فرس وكل فرس صهال[2]، ينتج هذه الصورة صهالة وهو كذب (أو المعنى) أي أو من جهة المعنى (كجعل العرضي) أي الخارجي كالذاتي نحو الضاحك حيوان وكل حيوان صورة نفسانية ينتج الضاحك صورة نفسانية وهو كذب وجعل الذهني كالخارجي نحو الحدوث حادث وكل حادث فله حدوث ينتج فالحدوث له حدوث وهو كذب (و) كجعل (النتيجة [3] إحدى المقدمتين) نحو كل إنسان بشر وكل بشر ضحاك ينتج كل إنسان ضحاك إذ النتيجة عين المقدمة الثانية لمرادفة الإنسان للبشر مع أن فيه مصادرة على المطلوب (والثاني) وهو الخطأ في الصورة أن تكون سببا (لخروجه) [4] أي القياس (عن الأشكال) الأربعة كأن لا يكون الموضوع داخلاً في المحمول[5]. كقولنا: كل حيوان إنسان وكل إنسان ناطق ينتج كل حيوان ناطق وهو كذب (أو بانتفاء) الأنسب بكلامه أو لانتفاء[6] (شرط الإنتاج) كأن تكون كبرى الشكل الأول جزئية أو صغراهُ سالبة فيخرج الأشكال عن القياس أيضا، ولا يخفى أن هذا المعنى يغني[7] عما قبله، وقد

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي: وليس في الاشتراك حقيقة لأن لفظ الفرس لم يوضع للصورة.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: كأنه راعى لفظ كل فقال صهال بالتذكير وإلا فالظاهر صهالة لأن الفرس مؤنث سماعي ولهذا قال هذه فرس بإشارة المؤنث نحو الضاحك... الخ، وكما يقال جالس السفينة متحرك من مكانه فجالس السفينة ينتقل من مكانه وهو متحرك بالعرض وإلا لما صدق أن كل متحرك ينتقل من مكانه.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: عبارة دقائق الأفكار للأبهري وفساد المادة أيضا من وجهين: أحدهما: أن تكون المقدمة نفس المطلوب بسبب تبديل ألفاظ مرادفة كقولنا كل إنسان بشر وكل بشر متفكر فكل إنسان متفكر ويسمى ذلك مصادرة على المطلوب لا يقال إنك حكمت بأن قولنا زيد إنسان وكل إنسان زيد والمذكور ههنا من هذا القبيل أيضا فلا يكون منتجا لأنا نقول نحن نذهب في هذا الموضع إلى أن التركيب غير منتج بل يحكم فيه أنه غلط من حيث إنه جعل موجب الاستعلام المطلوب المجهول فإن من جهل حمل المتفكر على الإنسان فقد جهل حمله على البشر فإيراد قولنا كل بشر ليعلم بسببه أن كل إنسان متفكر غلط انتهى المقصود منه. وبه يعلم ما في قول الشارح مع أن فيه مصادرة على المطلوب الموهم أن ذلك يوجبه آخر للخطأ فتدبر.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: الداعي لكثرة هذا التقدير ويكفي في بيان متعلق الجار والمجرور تقدير يكون فقط وأما تقدير أن فيما تقدم في قوله إما أن يكون من جهة اللفظ فلأجل إما.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: كأن لا يكون الموضوع أعم من المحمول.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: أي باللام كقوله أولا لخروجه.

(٧) قال الشيخ يس الحمصي: إن كان مراده الاعتراض على المصنف فيدفع بأن إغناء الأخير عن

=

بسطت الكلام على ذلك في شرح الطوالع وغيره.

(**فصل**: **وهل**) الواو للاستئناف[1] (**المنطق علم أو لا**) فيه (**خلاف**) بين العلماء (**حكاه**) الإمام (**في المطالب**) فالقائل بأنه علم وهو المشهور قاسه على ما يسمى علما بجامع أن كلا منهما تصورات وتصديقات، والقائل بأنه ليس يعلم نظر على تعريفه بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر (**وهو**) أي الخلاف (**لفظي**) أي: راجع إلى اللفظ والتسمية، إذ تعريفه بما ذكر لا ينافي كونه علما كما أن تعريف علم النحو بأنه آلة قانونية تعصم مراعتها اللسان عن الخطأ في الكلام لا ينافي كونه علما، ومثل ذلك ذكره بقوله (**وكان**) أبو نصر (**الفارابي يسميه رئيس العلوم وأنكره**) أبو عليّ (**ابن سينا وقال هو خادمها وهو**) أي خلافهما في ذلك (**لفظي أيضا**) فهو رئيسا باعتبار نفاذ حكمه فيها وخادمها باعتبار أن نفعه فيها بطريق الآلية والخدمة لها (**وهل يمنع من الاشتغال به؟ فيه ثلاثة مذاهب**): أحدها: ما ذكره بقوله (**قال ابن الصلاح والنووي يحرم الاشتغال به**) لإثارته الشكوك كالاشتغال بالفلسفة والشعبذة والتنجيم والسحر.

والثاني: يجوز وهو ما أراده بقوله (**وقال الغزالي من لا يعرفه لا يوثق بعلومه**) وسماه معيار العلوم.

والثالث: ما ذكره بقوله والمختار جوازه لمن وثق من نفسه بصحة ذهنه ومارس الكتاب والسنة، وهذا مأخوذ من قول الشيخ تقي الدين السبكي لما سئل عنه ينبغي أن يقدم على الاشتغال به الاشتغال بالكتاب والسنة والفقه، فإذا رسخ في الذهن تعظيم الشريعة ولقي شيخا حسن العقيدة فهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث، وهذا القول جمع بين القولين الأولين (**وغايته**) أي المنطق (**عصمة الإنسان**) أي حفظه (**عن أن يضل فكره**) في العلوم (**ونسبته إلى المعاني كنسبة النحو إلى الألفاظ**) في كون كل منهما آلة يحصل بها المقصود وإليه أشار بقوله (**وهو**) كالنحو (**آلة لغيره من العلوم**) لكونه معينا على تحريرها (**ولا يحتاج إلى آلة أخرى لندرة الخطأ فيه**) فكأن الخطأ فيه معدوم، ولا يخفى ما في تعليله[2] بهذا، والأوجه أن يقال لحصول الغرض به[3] وإلا لاحتاج إلى آلة

=

الأول الاعتراض عليه.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: الأظهر أنها زائدة لأن واو الاستئناف الداخلة على مضارع مرفوع حقه النصب أو الجزم نحو لا تأكل السمك وتشرب اللبن كما بيناه في حواشي الألفية.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: لأن ندرة الخطأ لا يقتضي عدم الاحتياج إلى آلة.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي كما هو يعصم عن الخطأ في غيره يعصم عن الخطأ في نفسه. واعلم

=

أخرى فيلزم الدور أو التسلسل (**ويبحث فيه**) أي في المنطق (**عن الأقيسة النظرية وهي خمسة برهاني**) وهو قياس مؤلف مقدمات يقينية (**وإقناعي**) ويسمى خطابة وهو قياس مؤلف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه أو مظنونة (**وجدلي**) وهو قياس مؤلف من مقدمات كاذبة شبيهة بالحق أو بالمشهور أو من مقدمات وهمية كاذبة، وله أنواع بينتها في شرح إيساغوجي (**وشعري**) وهو قياس مؤلف مقدمات مخيلة تنبسط منها النفس أو تنقبض، أمثلة هذه الأقيسة تقدمت في موادها.

(**فصل: المعلوم**) أي الحاصل في الذهن (**ينقسم إلى موجود**) وهو المتحقق في الخارج (**ومعدوم**) وهو ما لا يتحقق فيه(**ولا واسطه بينهما على الأصح خلافًا للقاضي**) أبي بكر (**وإمام الحرمين**) [١] منا وأبي هاشم من المعتزلة حيث أثبتوها: أي الواسطة وسموها بالحال[٢]، وقالوا: المعلوم إن لم يتحقق في الخارج فهو المعدوم، وإن تحقق فيه بنفسه فهو الموجود أو باعتبار غيره كالأجناس والفصول فهو الحال. وبه عرف تعريفهم له وعرفوه أيضا بعبارة أخرى فقالوا هو صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود (**والموجود إما واجب لذاته وهو ما يلزم المحال من فرض عدمه**) لأن ذاته اقتضت وجوده، ومقتضي الذات

=

أن تحقيق القول: أن المنطق بمعنى القواعد الكلية لا يفتقر إلى آلة وبمعنى القواعد الجزئية يفتقر إلى آلة وهي القواعد الكلية وأن القواعد الكلية مما لا يقبل خطأ أصلا. أما التصورات فلأنها مما لا تقبل الخطأ على ما مر. وأما التصديقات فلأن المدار على البرهان ومقدماته يقينية.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: كذا في جمع الجوامع لكن قال المصنف في شرحه: إن إطلاق النقل عنهما ليس بجيد لأن الآمدى حكى عن القاضي الوجهين. وقال الإمام في المدارك ونحن نقطع بنفيهما.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: ظاهره انحصار الواسطة في الحال وعليه جرى في المواقف. وقال المحقق الطوسي في تلخيص المحصل: وينبغي أن يعلم أن القائلين بأن المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي، ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطة بين الوجود والمعدوم، فيجوزون بين الثابت والمنفي واسطة، ولا يقولون للممتنع معدوم بل يقولون إنه منفي انتهى. وقال في موضع آخر إنهم يقولون إن الوجود أخص من الثبوت. والموجود كل ذات له صفة الوجود، والصفة لا يكون لها ذات ولا جرم ولا تكون موجودة ولا معدومة. ومن هنا ذهبوا إلى القول بالواسطة، وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم انتهى. وهذا صريح في أن الممتنع مادة افتراق مطلق الواسطة عن الحال عندهم. وقد ذكرنا في حواشي أم البراهين ما ينبغي الرجوع إليه.

لازم لها لا يعقل انفكاكه عنها والأصح أن وجوده أي الواجب (عين ماهيته) لا زائد عليها (و) قيل: (زائد عليها في الممكن) وهذا قول الحكماء (وقيل: زائد عليها) في الواجب والممكن، وهو قول جمهور المتكلمين (وقيل: عينها) فيهما وهو قول الشيخ أبي الحسن الأشعري وهو الأصح عند متأخري المتكلمين[١] وعليه جريت في اللب تبعا لأصله وغيره فما صححه المصنف مرجوح (وقال) الشيخ أبو الحسن (الأشعري وهو) أي الواجب (مشارك لباقي الموجودات في الإنية) بكسر الهمزة: أي في الثبوت الذهني (لا في معناه) أي: كما في الثبوت الخارجي[٢]، لأن حقيقته[٣] تعالى مخالفة لسائر الحقائق (وإما ممكن) لذاته[٤] وهو ما لا تقضي ذاته وجوبا ولا عدما بل هما بالنسبة إليها على السواء وهو أي

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: استدلال الأشعري قدس سره على عدم زيادته على الماهية بأنه لو كان زائدا عليها عارضا لها كانت الماهية من حيث هي غير موجودة: أي كانت في مرتبة معروضيتها للوجود خالية عن الوجود فكانت معدومة: أي كانت في المرتبة المذكورة موصوفة بالعدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم حينئذ اتصاف المعدوم بالوجود وأنه تناقض.وأجاب السيد: بأن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة بمعنى أنها ليست عين الوجود والعدم وأنه ليس شيئا منهما داخلا فيهما بل كل واحد منهما زائد عليها فإذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة، فإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة وإذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن أن يعتبر معها بأنها موجودة أو معدومة ولا نعني به أن الماهية منعكسة عنهما معا حتى يلزم الواسطة. وقال ابن كمال باشا إنه لا يجدي نفعا في دفع ما قاله الأشعري وإنما الذي ينفع في دفعه أن الممكن وهو ما لا يقتضي ذاته أن يكون موجودا ولا أن يكون معدوما لما كان صالحا لأن يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل كان في حد نفسه عاريا عنهما لا بمعنى أن الواحد منهما ليس عينه ولا جزؤه. إذ لا يكفي هذا المعنى في تصحيح تلك الصلاحية، كيف ولو كان واحد من الوجود والعدم لازما لذاته من حيث هي هي لما كان قابلا للآخر صالحا لأن لا يحصل له مع تحقق المعنى المذكور حينئذ بل بمعنى أن الماهية الممكنة في حد ذاتها وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما ولا استحالة في خلو مرتبة عقلية عن النقيضين بمعنى أنه ليس شيء منهما في تلك المرتبة. إنما الاستحالة في خلو زمان خارجا عنهما.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: هذا مبني على تفسير الثبوت الإني بالثبوت الذهني. ولا وجه لتخصيص الإنية بذلك، بل الإنية التحقق ذهنا وخارجا، والواجب مشارك لنا في الموجودات ذهنا وخارجا، وليس الوجود الخارجي معنى الواجب ليصح تفسير قول المصنف: لا في معناه، بل لأن الضمير في معناه عائد على الواجب. فكان الواجب أن يقول الشارح بعد قول المصنف: لا في معناه: أي حقيقته لأن حقيقته مخالفة لسائر الحقائق. لأن من صفاته السلبية مخالفته للحوادث ليس كمثله شيء.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: تقدم ما في إطلاق لفظ الحقيقة عليه تعالى.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: خرج به ما يقبل القسمة من الكيف بواسطة انقسام محله.

الممكن (**قسمان جوهر وعرض**) وسيأتي بيانهما (**ولا واسطة بينهما**) بجعله الجوهر خاصا بالبسيط والمؤلف (**وأثبت**) أبو الوفا (**ابن عقيل**) الحنبلي (**بينهما واسطة**) وهي الجسم المؤلف بجعله الجوهر خاصا بالبسيط وعلى ذلك فالخلف لفظي (**فالجوهر لغة الأصل لأنه أصل المركبات ومن ثم**) أي من هنا وهو أنه أصل المركبات أي من أجل ذلك (**امتنع إطلاقه**) أي الجوهر (**على الباري**) تعالى (**لأنه ليس بأصل لغيره**) حتى يكون جزءا له (**واصطلاحا ما قام بنفسه. وقال مشايخنا: ما قيل لونا واحدا وكونا واحدا**) أي بخلاف الجسم (**والعرض ما استحال بقاؤه**) لأنه على قول المتكلمين لا يبقى زمانين بل ينقضي ويتجدد مثله بإرادته تعالى في الزمن الثاني وهكذا على التوالي حتى يتوهم من حيث المشاهدة أنه مستمر باق. وقال الحكماء: إنه يبقى أي الحركة والزمان والأصوات (**واسمه يغني عن تفسيره**) لظهوره فلا يحتاج إلى إفراده بتفسير (**وأقسامه عند الحكماء تسعة**) بحكم الاستقراء الناقص الذي لا يفيد اليقين إذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الموجود وتسمى بالمقولات التسع هي (**كم**) وهو ما يقبل القسمة لذاته وهو قسمان منفصل[١] كالأعداد ومتصل كالمقادير وهي الزمان والخط والسطح والجسم التعليمي[٢] (**وكيف**) وهو ما لا يقبل القسمة[٣] واللاقسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالألوان (**وإضافة**) وهي النسبة العارضة للجسم بالقياس إلى نسبة أخرى[٤] (**وأين**) وهو حصول الشيء في المكان وهو إما حقيقي ككون زيد في

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هو ما لم يكن بين أجزائه حد مشترك يكون بداءة لبعضها ونهاية لآخر والمتصل بخلافه.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي: المبحوث عنه من العلوم التعليمية وهو الطويل العريض العميق وتمام الكلام عليه في حواشي **المختصر** في بحث وصف المسند إليه وحواشي **التهذيب** في بيان النسبة بين النوع الحقيقي والإضافي.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: خرج الكم وخرج بقوله واللاقسمة النقطة والواحدة وقوله لذاته احترازا لما ينقسم من الكيف بواسطة انقسام محله كما مر آنفا وقوله ولا يتوقف الخ خرج به الأعراض النسبية من الإضافة وما بعدها.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي معقولة بالقياس إلى الأولى كما دل عليه كلامه بعد أن قال السيد في حواشي **التجريد** الإضافي نسبة معقولة بالقياس إلى الأولى فلا يلزم أن يكون نسبة الأب إلى الابن بالأبوة ونسبة الابن إليه بكونه ولد زوجته إضافة. واعلم أنه اختلف هل الإضافة من الموجودات الخارجة أو من الأمور الاعتبارية وكذا كل مقولة أخذت النسبة في مفهومها والفرق بين الإضافة وغيرها أن المعتبر في غير الإضافة نسبة أحد الطرفين إلى الآخر ككون زيد في الدار فإن مجرد نسبة الإنسان إلى الدار بجهة الكينونة هي الكون لا نسبة كل واحد من الطرفين كالأبوة والبنوة

=

مكانه الذي يختص به أو غير حقيقي ككونه في مكان لا يختص به ككونه في بيت أو مدرسة أو بلد **(ومتى)** وهو حصول الشيء في الزمان أو ظرفه وهو الآن فيدخل الحروف الآنية وهو أيضا إما حقيقي وهو حصول الشيء في الزمان الذي ينطبق عليه ككون الكسوف في وقت كذا أو غير حقيقي وهو حصول الشيء في الزمان الذي لا ينطبق عليه ككون الكسوف يوم كذا أو شهر كذا ويفرق بين الحقيقي من الزمان والمكان بأن الزمان الواحد يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان الحقيقي **(وملك)** ويسمى حده وهو هيئة حاصلة للشيء بسبب ما يحيط به أو ببعضه وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة بالتعمم والتقمص والتسلح والمحيط المتنقل قد يكون طبيعيا كجلد الحيوان أو غير طبيعي ويحيط بالكل كالثوب أو بالبعض كالخاتم **(ووضع)** وهو هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبتين كنسبة بعض أجزائه إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها ونسبة أجزائه على الأمور الخارجة عنه بأن تختلف بها الأجزاء في الموازاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس إلى جهات العالم كالقيام والاستلقاء والقعود والانبطاح إذ القيام مثلا يعتبر فيه نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ونسبة تلك الأجزاء إلى أمور خارجة عنها مثل كون رأسه من فوق ورجليه من أسفل، ولا تكفي النسبة الأولى في الوضع وإلا لزم أن يكون الانعكاس قياما **(وأن يفعل)** وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا فهو غير مبدإ الفعل لبقائه بعد **(وأن ينفعل)** وهو كون الشيء مؤثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا فهو غير أثر الفعل لبقائه بعده فإنّ يفعل أو ينفعل إنما يقال على التأثير والتأثر ما داما فإذا انقضيا يقال لهما الفعل والانفعال **(وجمعها)** أي المقولات التسع مع مقولة الجوهر **(بعضهم في قوله:**

قمر[1] غزير الحسن ألطف مصره قد قام يكشف غمتي انثنى)

=

فإن الإضافة في الطرفين كليهما نسبة وتسمى متكررة واستدل بوجود الإضافة في الخارج بأن فوقية السماء غير مفهوم السماء فتكون موجودة في الخارج. وأجيب بأنه لا يلزم من مغايرة الفوقية لمفهوم السماء ولا من مغايرتها للعدم الصرف أن تكون موجودة في الخارج بل يكفي في المغايرة الوجود الذهني.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قمر مبتدأ موصوف بغزارة الحسن خبره ألطف مصره، ويجوز أن يكون خبر المبتدأ محذوف أي هو قمر والغزير الكثير من غزر الشيء يغزر والحسن ضد القبح وفي التحقيق عبارة عن كمال التناسب والتوافق وألطف صفة تفضيل من اللطافة مضافة إلى مصر بتقدير مضاف أي أهل مصر وتتابع الإضافات لا تخلّ بالفصاحة مطلقا لوقوعه في التنزيل والمقصود بأفعل التفضيل هنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على من أضيف إليه لأنه يشترط فيه أن يكون من جملة ما يضاف إليه وإضافة مصر إلى الضمير العائد إلى الموصوف يقتضي أن يكون

=

أي: انعطف حيث أشار إلى الجوهر بقوله قمر وإلى الكم بقوله غزير بغين معجمة فزاي أي كثير وإلى الكيف بقوله الحسن وإلى الإضافة بقوله: "الطف". وإلى الأين بقوله: "مصره"، وإلى الوضع بقوله: "قام". وإلى أن يفعل بقوله: "يكشف". وإلى الملك بقوله: "غمتي" وإلى المتى بقوله: "لما" أي حين، وإلى أن ينفعل بقوله: "انثنى" (ويسمى) أي المقولات التسع (مع) مقولة (الجوهر المقولات العشر. وقال أكثر المتكلمين: الأعراض أحد وعشرين نوعا[١] عشرة منها تختص بالأحياء وهي الحياة) وهي قوة تقتضي الحس والحركة[٢] أي تكون مبدأ لقوتهما (والقدرة) وهي صفة وجودية تؤثر في الشيء على وفق الإرادة فخرج ما لا يؤثر كالعلم أو يؤثر لكن لا على وفق الإرادة كالطبيعة فإنها مبدأ للحركة والسكون والطبيعتين (والشهوة) وهي توقان النفس إلى أمر مستلذ (والنفرة) وهي بعد النفس عن أمر مكروه (والإرادة) وهي صفة بها يرجح الفاعل[٣] أحد مقدوريه من الفعل والترك (والكراهة) وهي نفرة تعقب اعتقاد الضر في المكروه (والاعتقاد) وهو الحكم الجازم القابل للتغير وهو صحيح أن طابق الواقع وإلا ففاسد (والظن) وهو ترجيح أحد طرفي النسبة على الآخر (والنظر) وهو الفكر المؤدي إلى علم واعتقاد أو ظن (والألم) وهو إدراك المنافر للطبع من حيث هو منافر[٤] ويقابله اللذة وهي إدراك الملائم للطبع من حيث هو ملائم. وفي اقتصاره على ذكر العشرة من الأعراض المختصة بالأحياء قصور إذ بقي منها كثير كالصحة والمرض[٥] والفرح والحزن

= خارجا عنه ولا يكون من جملته.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هي راجعة للتسعة كما لا يخفى.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: هذا تفسير للحياة في حق الحادث والمراد بالحس الإدراك بالحواس. قال في المطول في بحث المجاز وتفتقر إلى البدن والروح انتهى والحق أن الروح ليس بشرط للحياة بل للقادر المختار أن يوجد الحياة في أي جسم كما وقع للجذع الذي حن للنبي ﷺ. ويجوز أن يقال إن الله ﷻ أوجد فيه الروح أيضا ثم اتصف بالحياة. وقوله: "أي تكون مبدأ لقوتهما" هي ما، فالإضافة بيانية.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: هذا التعريف لا يفيد حقيقتها وقال الشيخ إرادة الشيء كراهة ضده.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: إنما قيد بالحيثية هنا وفيما بعده لأن الشيء قد يكون منافرا من وجه دون وجه فاللذة تختص بوجه وإلا لم تختص بوجه آخر.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: الصحة كيفية تصدر لأجلها الأفعال عن موضوعها سليمة عن الآفة على المجرى الطبيعي والمرض هيئة تضادها أو هو عدم ملكة لها والفرح كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح إلى داخل البدن وخارجه لأنه مركب من فزع وفرح حيث تنقبض الروح أولا إلى الباطن =

والخجل والوجل والغضب والخوف والرجاء والرضا وبذلك علم أن في عده الأغراض أحدًا وعشرين قصورا أيضا (**وأحد عشر تكون للأحياء وغيرهم وهي: السكون**) وهو حصول الجوهر[١] في الحيز (**وهو أربعة أشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق**) لأن حصول الجوهر في الحيزان اعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق وإلا فالاجتماع وإن لم يعتبر بالنسبة إلى آخر فإن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون أو في حيز آخر فهو الحركة (**والتأليف**) وهو ضم شيء إلى شيء لألفة بينهما[٢] (**والاعتماد**) [٣]، ويسمى عند الحكماء ميلا طبيعيا وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما تمنعه الحركة إلى جهة (**والثقل والخفة**) فإنهما قوتان طبيعيتان للجسم يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة هابطة إلى المركز بالنسبة إلى الثقل أو مدافعة صاعدة من المركز بالنسبة إلى الخفة وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح الطوالع (**والحرارة**) وهي كيفية تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات وغيرها وتقتضي الخفة (**والبرودة**) وهي كيفية تجمع المتماثلات وغيرها وتقتضي الثقل (**واليبوسة**) وهي كيفية تقتضي صعوبة التصاق الشيء بغيره وانفصاله عنه (**والرطوبة**) وهي كيفية تقتضي سهولة التصاق الشيء بغيره وانفصاله عنه (**واللون**) وهي كيفية يتوقف إبصارها على إبصار غيرها وهو الضوء والضوء عكسه فهو كيفية لا يتوقف إبصارها على إبصار غيرها (**والصوت**) وهو كيفية قائمة بالهواء يحملها إلى الصماخ (**والرائحة**) وهي كيفية تدرك بالقوة الشامّة ولا اسم لها إلا من أوجه ثلاثة لأنه إما باعتبار الملاءمة والمنافرة فيقال الملائم طيب والمنافر منتن أو بحسب ما يقارنها من طعم أو لون كما يقال رائحة حلوة

=

ثم يخطر بالبال أنه ليس فيه كثير مضرة فتنبسط ثانيا والوجل قريب من الفرح وهو حركة الروح إلى داخله خوفا من مؤذ واقع والغضب حركة الروح الى خارج طلبا للانتقام والخوف قريب من الفزع.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: منه يعلم تعاريفها بأدنى التفات.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: هذا بناء على اعتبار هذا القيد في مفهومه وأنه كالترتيب أخص من التركيب والمختار أن الثلاثة بمعنى.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: منعه مكابرة للحس فإن من حمل حجرًا ثقيلاً أحس منه اعتمادا وميلا إلى جهة أسفل ومن وضع يده على زق مفتوح تحت الماء أحس بميله على جهة العلو وليس في مغايرته للحركة والطبيعة اشتباه لكونه محسوسا يوجد حيث لا حركة كما في الحجر المستكن في الجو والزق المفتوح المستكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي.

ورائحة حامضة أو بالإضافة على محلها كرائحة الورد والتفاح وأنواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها **(والطعم)** وهو كيفية مدركة بالقوة الذائقة،أصوله تسعة المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض[١] والحلاوة والدسومة والتفاهة وهو طعم لا حلاوة فيه ولا حموضة ولا مرارة وهذه الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها كما مرت الإشارة إليه **(وزاد بعضهم)**: على الأحد عشر **(البقاء والموت)** فيكونان للأحياء وغيرهم والأوجه أنهما للأحياء فقط إذ البقاء استمرار الوجود أي للحي والموت عدم الحياة عما اتصف بها. وقيل غير ذلك كما ذكرناه في تعليقة على البيضاوي **(والأكثرون على أنها)** أي الأغراض **(مستحيلة البقاء)** هذا علم مما مر وإنما أعاده ليبني عليه قوله **(خلافا للرازي)** والمعتزلة وجمهور الحكماء في قولهم إنها غير مستحيلة البقاء بل هي باقية كالجوهر سوى الأزمنة والحركات والأصوات كما مر **(و)** الأكثرون على **(أنه)** أي العرض **(لا يقوم بنفسه)** لأنه صفة موجودة قائمة بمتحيز فلا يقوم بنفسه خلافا لقوم[٢] في قولهم إنه قائم بنفسه كالجوهر ولا يخفى ما فيه **(و)** أنه **(لا)** يقوم **(بمثله)** أي بعرض آخر إذ لو قام به لدار أو تسلسل **(خلافا للفلاسفة)** [٣] في قولهم: إنه يقوم بمثله إلا أنه بالآخرة تنتهي سلسلة الأعراض والبطء عارضان للجسم وليسا بعرضين زائدين على الحركة لأنها أمر ممتد يتخلله سكنات أقل أو أكثر باعتبارها تسمى الحركة سريعة أو بطيئة **(و)** على **(أن العالم)** الآتي بيانه **(تفنى جواهره وأغراضه)** لقوله تعالى: **﴿كل من عليها فان﴾** أي إلا الروح

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: الفرق بينه وبين العفوصة أن العفص يقبض ظاهره للساكن وباطنه والقبض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: في مقاصد الدلجي وشرحه له ولا يقوم بنفسه ضرورة وزعم من لا يبالى كابن الهذيل جواز إرادة عرضِهِ حادثة لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: هذا الخلاف مبني على الخلاف في معنى القيام أهو التبعية في التحيز أو الاختصاص الباعث ذهب المتكلمون إلى أن معناه هو أن تحيز العرض تابع لتحيز محله فيمتنع قيامه بعرض آخر لأن ما يقوم به الشيء يجب أن يكون متحيزا بذاته ليصح كونه تابعا له في تحيزه ولا يتحيز بذاته إلا الجوهر. وذهب الفلاسفة إلى أن معناه اختصاص شيء بشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به ويسمى محلا والباعث حالاً كاختصاص السواد بجسم لا الجسم بالمكان فلا يمتنع قيامه به إذ القيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله عند المتكلمين وصفات المجردات عند الحكماء لفقد التحيز فيهما.

وعجب الذنب فإنهما لا يفنيان، وعلى الأصح[١] كما بينته في شرح اللب **(خلافا للجاحظ وابن الراوندي)** في قولهما إنه تفنى أعراضه دون جواهره لأن الأعراض لا تقوم بنفسها[٢] فتبقى بخلاف الجواهر **(وفناء الأعراض عندنا)** يحصل **(بذواتها)** أي: بفنائها نفسها **(لاستحالة بقائها وعند المعتزلة)** يحصل **(بعدم محالها[٣] وقيامها بالجواهر)** يحصل **(بإعدام معدم)** وهو الباري[٤] **(وقالت المعتزلة)** يحصل **(بحدوث ضد الجوهر)** يعني بحدوث جوهر آخر مضاد له كالنطفة تفنى بحدوث ضدها[٥] وهو العلقة **(و)** الأكثرون على **(أن الجوهر لا يخلو عن شيء من الأعراض أو عن ضده)** أي عن ضد شيء منها ولا يخفى أنه لا حاجة لهذا لشمول[٦] ما قبله له **(و)** على **(أنه)** أي الجوهر **(غير مركب من الأعراض خلافا للنظام)** في قوله: إنه مركب منها وليس شيء لأنها قائمة فلا يكون

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: اختلف العلماء في فناء الروح عند النفخة الأولى من النفختين وهي النفخة في القرآن المسمى بالصور فلا يبقى عندها حي والثانية نفخة البعث أما بعد الموت وقبل النفخة فلا خلاف بين المسلمين في بقائها منعمة أو معذبة واختلفوا في عجب الذنب وهو عظم كالخردلة في العصعص وهو آخر سلسلة الظهر وهي من الإنسان بمنزلة فقر الدابة. وظاهر الآثار اختصاصه بالإنسان والمشهور أنه لا يفنى لما رواه مسلم: "**كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب**". وعلل ابن عقيل الحنبلي بقاءه بجواز كون الباري جعله علامة للملائكة أن كل إنسان يحيا بجواهره التي كانت بأعيانها في الدنيا ولولاه لجوزت الملائكة إعادة الأرواح على أبدان غيرها انتهى ولا يخفى ما فيه ولينظر ما معنى كون الإنسان مخلوق من عجب الذنب وذهب أنه يفنى وتأول الحديث بأن معناه أن الله ﷻ يفني الإنسان بالتراب وعجب الذنب بلا تراب كما يميت ملك الموت بلا ملك موت.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: هذا لا يثبت مدعاهما كما هو ظاهر إذ لا مدخلية للقيام بالنفس وعدمه في الفناء والبقاء وفناء الجواهر محسوس فالنزاع فيه مكابرة للعيان.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي لأنهم كما تقدم يقولون ببقائها لكن يرد عليهم تغير الأعراض مع بقاء المحال. والظاهر أنهم لا يقولون بقيام العرض بعرض غيره فيلزم من تغير الأول عدمه كما لا يخفى مثلا إذا تغيرت حمرة الخجل بصفرة الوجل فلا شك في انعدام الحمرة مع بقاء محلها.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي لأنه الفاعل الحقيقي وإن كان في المعدوم في الظاهر إنسان أو حيوان أو تراب.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: وهو العلقة هذا مع كونه غير ظاهر لأن جرم النطفة لم ينعدم بل يغير والصفة لا تطرد بالجواهر التي تنعدم ولا يحصل مكانها جوهر آخر كالأجرام المحروقة بالنار ونحوها.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: أي لقوله: "أو عند ضده". وقوله: "لشمول ما قبله" وهو قوله: "لا يخلو عن شيء من الأعراض لا بالضد" من جملة الأعراض.

مركبا منها (والمعدوم إما واجب العدم) لذاته (وهو ما يلزم المحال لذاته من فرض وجوده كالجمع بين الضدين أو ممكنه) أي العدم (وهو) أي ممكن العدم (ضده) أي ضد واجب العدم وفي إطلاق الضد[١] عليه تجوز إذ شرطه[٢] أن يكون وجوديا[٣] (كالعالم قبل حدوثه) فإنه ممكن العدم (والأكثرون على أنه) أي المعدوم (معلوم) والأقلون على أنه غير معلوم بناء للأول على أنه متميز في الذهن وهو الأصح وللثاني على أنه غير متميز فيه بل هو نفي صرف (والممتنع) للذات (ليس بشيء اتفاقا) لأن الشيء مرادف الموجود (وكذلك الممكن) المعدوم (ليس بشيء) في الخارج (عند الأشاعرة وبعض المعتزلة) وعند بعضهم أنه شيء بمعني أنه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود (وهي) أي الخلافية في أن الممكن المعدوم شيء أو لا (من فروع[٤] الخلاف في أن الوجود عين الماهية أوْ لا)؟ أي: بل زائد عليها فالقائل بأنه عينها يقول بأن الممكن المعدوم ليس بشيء والقائل إنه زائد عليها يقول بأن الممكن المعدوم شيء هذا مقتضى كلامه. والأصح على القول بأن الوجود زائد أن الممكن المعدوم ليس بشيء أيضا فما قاله فيه إنما يأتي على مرجوح.

(فصل: العالم اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته) أي من ذات نفسه[٥] فيشمل

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: تفريع على تفسير الضمير في قوله: "وهو ضده" بممكن من العدم.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي الضد.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي وما أطلق عليه الضد هنا ليس وجوديا بل معدوم ممكن العدم وكان وجه التجوز أن عدمه لما كان ممكنا كان كأنه وجودي.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: قال في سلاسل الذهب: الخلاف في أن المعدوم ليس بشيء مفرع على الخلاف في أن وجود الماهية غيرها أو عينها؟ والأول: قول الحكماء. والثاني: قول الأشعري وهذا في غير الباري تعالى وأما وجود الباري تعالى فنفس ماهيته بلا خلاف كذا نقل الرازي في الأربعين في مسألة المعدوم. ثم قال في مسألة الوجود: ذهب الأشعري والبصري إلى أن وجود كل موجود ماهيته وإطلاق لفظ الوجود على واجب الوجود وعلى ممكنه ليس بحسب مفهوم واحد وذهب ابن سينا إلى أنه بحسب مفهوم واحد مشترك بينهما، وامتاز وجود الواجب بعدم عروضه لماهيته وذهبت طائفة إلى إطلاقه عليهما بحسب مفهوم واحد لكن هو زائد على ذاته ثم اختاره. قال: وقول ابن سينا باطل إذا عرفت ذلك فمن قال بأن الوجود عين الماهية يقول إذا زال الوجود زالت الماهية فلا يكون المعدوم شيئا، ومن قال بأنه غيرها اختلفوا فالفلاسفة قالوا تزول الماهية بزوال الوجود والقائلون بأن المعدوم شيء من المعتزلة قالوا يتصور الماهية مع شراتها عن الوجود وقال الاشعري: المعدوم نفي صرف.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: أي فالإضافة في ذاته بيانية لا على معنى اللام.

صفاته تعالى وليس مرادا وأما تعريفه على رأي الأشعري ومن تبعه بأنه ما سوى الله تعالى وعلى رأي جمهور المتكلمين بأنه سوى الله تعالى وصفاته فلا يشملها ووجهه في الأول أنها عند القائل به ليست عينا ولا غيرا **(وينقسم)** أي العالم **(إلى روحاني)** بضم الراء وهو الجواهر المجردة عن المادة **(وجسماني)** بكسر الجيم وهو الجوهر غير المجرد عنها **(فالأول)** وهو الروحاني **(ينقسم إلى مؤثر**[١] **في الأجساد وإلى مدبر)** لها وإلى غيرهما. وقد بينتها مع تفاريعها في شرح الطوالع. وإنما تركها المصنف لخفائها، ولأن جمهور المتكلمين لا يثبتونها **(والثاني)** وهو الجسماني **(ينقسم إلى بسيط وهو ما لا ينقسم)** وفي نسخة ما لم ينقسم **(إلى أجزاء)** مختلفة الطبائع كالماء **(و)** على **(مركب وهو ضده)** أي ما ينقسم إلى أجزاء مختلفة الطبائع كالحيوان **(والبسيطة تنقسم إلى أثيري**[٢]**: وهو الأفلاك بما فيها)** من الكواكب وسميت أثيرية لأن لها آثارا في عالم الكون والفساد من الحوادث اليومية **(ويسمى العالم العلوي)** بضم العين وكسرها **(وهي بأسرها شفافة: أي لا لون لها** [٣]**)** ولفظ أي ساقط من نسخة **(والكواكب مضيئة بالذات إلا القمر فإنه)** أي القمر أي ضوء **(من الشمس)** [٤] أي من ضوئها **(وعنصري)** عطف على أثيري **(وهو)** منسوب

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: الجواهر المجردة عن المادة الغائبة عن حواس الإنسان إما مؤثرة في الأجسام وهي العقول السماوية والملأ الأعلى على عرف حملة الشرع، وإما مدبرة وهي إما علوية تدبر الأجرام العلوية، وهي النفوس الملكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند أهل الشرع. وإما سفلية تدبر عالم العناصر، وهي إما مدبرة للبسائط الأربعة، وهم ملائكة العرض المشار إليهم بقول النبي ﷺ: "جاءني ملك البحار... الخ". وإما مدبرة للأشخاص الجزئية، وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة. وإما غير مؤثرة ولا مدبرة، وتنقسم إلى خير بالذات، وهم الملائكة الكروبيون عند أهل الشرع وإلى شرير بالذات وهم الشياطين، وإلى مستعد للخير والشر وهم الجن، وظاهر أن الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للأبدان كما فصل في موضعه.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: لم يذكر الشارح أنه منسوب كما ذكره فيما بعد في قوله: عنصري، وظاهر قوله: "وسميت أثيرية... الخ" أنها منسوبة إلى الأثر. سمي الفلك به لشرفه والباء فيه إما للمبالغة كما في أحمري وداودي أو للنسبة كما يقال الأجسام الفلكية.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: لأنها لو كانت ملونة لحجبت الأبصار عن رؤية ما وراءها كما هو شأن الملون واللازم باطل لأنا نرى الكواكب وأورد أن الماء والزجاج والبلور ككونها مرئية ملونة مع أنها لا تحجب عن رؤية ما وراءها وعلى تسليمه لا يسمى في الفلك الثامن والتاسع والقائل أن يمنع كون الماء وما معه ملونة وكونها مرئية لا يقتضي ذلك لأن كل ملون مرئي من غير عكس.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي لتفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها، لا يقال لعل =

إلى العنصر[١]، وهو الأصل وجمعه (العناصر) وهي المرادة (بما فيها) من المولدات وأما العنصري فجمعه العنصريات خلاف ما أفهمه كلامه (وتسمى) أي العناصر بما فيها (العالم السفلي) بضم السين وكسرها (وعالم الكون والفساد) لقبولها لهما بأن يخلع لك لمنها صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد يلبس صورة عنصر آخر وهي معنى الكون فينقلب كل منها إلى أحد الثلاثة الباقية[٢] فتكون الانقلابات اثني عشرة، هذا على المشهور من أن العناصر أربعة فإن زيد عليها البخار كما فعله المصنف بعد صارت خمسة فتصير الانقلابات عشرين (والعناصر أربعة: خفيفان النار والهواء، وثقيلان الأرض والماء) وتحرير ذلك أن العنصر[٣] وهو ما تحت فلك القمر إما أن تكون حركته عن

=

القمر كرة يضيء أحد وجهها ويظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه إلى الشمس والمظلم بتمامه إلينا فإذا تحرك فلك القمر تحركت هذه الكرة أيضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء ويزول بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا ففي كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتى تتم حركة فلكه نصف دورة فتتم أيضا حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فيرى بدرا. وحينئذ لا يتم أن نوره مستفاد من نور الشمس. لأنا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لأن الخسوف إنما هو عند استقبال وجهه المضيء بتمامه إلينا. فحيلولة الأرض بينه وبين الشمس لا تقتضي انخسافه.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: ما أحسن هذه التوطئة لقول المصنف وهو العناصر، فإن مقتضى كلام المصنف أن الضمير عائد إلى العنصري، جمع العنصري عنصريات لا عناصر. فجعل الشارح الضمير عائدا إلى العنصر الذي دل عليه لفظة عنصري بنسبته إليه فتدبر. وهذا بيان ما أشار إليه الشارح بقوله: "وأما العنصري... الخ".

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي غير ما فرض من الأربعة منقلبا مثلا الماء ينقلب إلى النار والهواء والأرض وهكذا فالماء ينقلب حجرا كما يشاهد في بعض العيون. ومنه الحجر المسمى بالمرمر والحجر بالجبل ينقلب ماء كما تفعل أصحاب الاكسير كما قيل: من حل الطلق استغنى عن الخلق. والهواء ينقلب ماء كما يرى في فلك الجبال والماء ينفك هواء بالحر الشديد كما يشاهد من تحلل الأبخرة والهواء ينقلب نارا كما يشاهد في كور الحدادين والنار تنفك هواء كما يشاهد في الشعلة المنفصلة عن المصباح.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: نازع في المواقف في كونها أربعة لم لا يجوز أن لا تكون أربعة بل الحق أحد الأقوال التي لم تذكر وذكر الأقوال التي ذكرها الشارح ثم إنه ذكر أيضا أن النار حارة بالحس يابسة لأنها تفني الرطوبات وأن الهواء حار رطب والماء بارد رطب وطبيعته الجمود والأرض باردة يابسة.

المركز أو عن المحيط أو لا. والثالث باطل لما تقرر في محله أن جهة الحركة إما المحيط أو المركز والأول: إما أن يكون طالبا للمحيط[١] وهو الخفيف المطلق وهو النار، أو لا يكون طالبا له وهو الخفيف المضاف وهو الهواء، إذ خفته بالإضافة للأرض والماء. والثاني إما أن يكون طالبا للمركز وهو الثقيل المطلق وهو الأرض أو لا يكون طالبا له وهو الثقيل المضاف وهو الماء إذ ثقله بالإضافة للنار والهواء (**والأصح أن بعضها**) أي العناصر (**ليس أصلاً للباقي**) منها بل كل منها أصل براسه لما مر من اختلاف حقائقها (**وقيل: أصلها النار**) لشدة بساطتها وتحصل البواقي منها بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة (**وقيل**) أصلها (**الهواء**) لرطوبته ومطاوعته للانفعالات. والأصل يجب أن يكون مطاوعا للتغيرات وتحصل النار منه بالحرارة المطلقة فهي هواء لطيف الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا.

وقيل: أصلها الماء. إذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فيحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الأرض وهذا أسقطه المصنف (**وقيل**): أصلها (**الأرض**) لشدة كثافتها وتحصل البواقي بالتلطف الواقع على مراتب مختلفة (**وقيل**): أصلها (**البخار**) وهو ما يرتفع من الماء كالدخان لتوسطه بين الأربعة في اللطافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وأرضا.

(**فصل: الجدل مطلوب شرعا**) لقوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[٢] (النحل: من الآية١٢٥) (**وهو**) لغة شدة الخصومة. وعرفا (**شريعة**) أي طريقة (**وضعت لإظهار الحق وضبط المناط**) من النوط وهو التعلق. يقال: نيط الأمر بكذا: أي علق به (**ولهذا**) أي ولأجل أنه شريعة إلى آخره (**يجب على السائل**) عن الحكم (**الانتماء**) أي الانتساب

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قال في شرح **المواقف** بعد ما مر على تسليم كونها أربعة: لا نسلم من أحوالها ما ذكر فلم لا يجوز أن تكون كلها خفيفة طالبة للمحيط أو كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت لتفاوتها في الثقل والخفة.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: وأما نهيه عن الجدل في مسألة القدر فذاك حيث كان تعنتا ولجاجا. واستدل أيضا في المواقف على طلب الجدل بمجادلة النبي ﷺ **لابن الزبعرى**. قال الشارح: روي أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿**إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم**﴾ قال عبد الله بن الزبعرى: قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون. فقال ﷺ: "**ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل**" انتهى. وقال: الذي قاله محل نظر فقد صرحوا في أسباب التنزيل أنه لما قال ابن الزبعرى ذلك سكت رسول الله ﷺ وانتظر الوحي فنزل قوله تعالى: ﴿**إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون**﴾.

(إلى مذهب ما) ليعرف أنه طالب للحق (وقال ابن فورك: ولا يجوز أن يكون السؤال عاما والجواب خاصا) لعدم الاكتفاء به (ويسمى الرص) أي: الصد[١] فكأن المجيب صد السائل بما لا يفيده. وفي نسخة الرض بمعجمة: أي الدق فكأن المجيب دق السائل بما لا يفيده (والمختار جوازه كعكسه) وهو أن يكون السؤال خاصا والجواب عاما (والمساعد) أي المعين (في الفروع) للأدلة (السمعيات) لأنها مكتسبة منها كما أن المساعد في الأصول العقليات (ثم إما أن يكون) المساعد (متفقا عليه) بين الخصمين (فيصح الاستناد إليه) أي الاعتماد عليه (أو) يكون (مختلفا بينهما فإن كان مقولا به من جهة المعترض ممنوعا من جهة المستدل كالمفهوم) أي مفهوم المخالفة (يحتج به الحنفي) القائل بعدم حجيته على الشافعي القائل بها (والشافعي عليه بالمرسل) أي: وكالشافعي القائل بعدم حجية المرسل إذا لم يعتضد لا يحتج به على الحنفي القائل بها مطلقا (فهو) أي المساعد المختلف على الوجه المذكور (للممتنع) فلا يصح الاستناد إليه لعدم إفادته عند المستدل به (وأما بالعكس) وهو أن يكون المساعد المختلف فيه ممنوعا من جهة المعترض مقولا به من جهة المستدل (كالمفهوم يحتج به الشافعي) القائل بحجيته (على الحنفي) القائل بعدمها (فمذاهب) ثلاثة أحدها يجوز مطلقا كغيره من الأدلة ثانيها لا يجوز مطلقا كعكسه السابق (ثالثها) وهو (المختار إن كان لا مأخذ لهما) أي للخصمين (سواء جاز) الاستناد إليه للحاجة إليه (وإلا) أي وأن كان لهما مأخذ سواه (فغيره) أي فغير جائز الاستناد إليه لعدم الحاجة إليه وهذا القول جامع للقولين الأولين.

❁ ❁ ❁

(فصل: أمهات المطالب[٢]) أي أصولها (أربعة: هل ولم وما وأي فأما هل فيطلب

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: الظاهر أن النسخة التي وقعت للشارح هنا محرفة. والصواب إنما هو الفرض بالفاء والراء والضاد أي التقدير، وأن هذا هو المذكور في كلامهم. قال ابن الأنباري في حد الإعراب: وقال قوم: يجوز الفرض في بعض الصور كأن يسأل عن جواز تقديم خبر المبتدأ فله أن يفرض في المفرد وله أن يفرض في الجملة، لأن من سأل عن الكل فقد سأل عن البعض انتهى ونقلته من خط ابن هشام ونقله السيوطي في الاقتراح [بتحقيقنا محمد فارس الشيخ] بحروفه ويشهد لتحريف ما شرح عليه الشارح عدم مناسبة التسمية على الوجهين المذكورين كما لا يخفى على المتأمل.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي الكلمات التي يطلب بها السؤال عن وجود الشيء أو صفته إلى آخر ما يأتي في كلام المصنف.

بها أصل الوجود[١]) لشيء المسئول عنه (أو وصفه) فمطلبها على وجهين: السؤال عن أصل الشيء: كقولك هل زيد موجود أو عن وصفه كقولك هل زيد قائم (وأما ما فيطلب بها شرح اللفظ والتمييز والحقيقة) فمطلبها على ثلاثة أوجه: السؤال عن معرفة اللفظ كأن يقال ما العقار فيقال الخمر أو عن معرفة الشيء برسمه كأن يقال ما الخمر مريدا معرفته برسمه فيقال مائع يقذف بالزبد[٢]، أو عن معرفته بحقيقته كأن يقال ما الخمر فيقال المسكر من ماء العنب (وأما "لم" فيطلب بها أصل الدليل وبيان دلالته) فمطلبها على وجهين: السؤال عن دليل الشيء أي علته كأن يقال لم حرم الخمر؟ فيقال لإسكارها، أو عن بيان دلالته على المطلوب كأن يقال لم كان الإسكار علة لتحريم الخمر فيقال لإذهابه العقل المطلوب حفظه. واعلم أن مطلب ما بمعناها الأول[٣] متقدم على مطلب هل بمعنييه لازما لا يعرف معناه لا يطلب وجوده ولا وصفه ومطلبها الثاني. والثالث متأخر عن مطلب هل بمعناها الأول لأن ما لا يعرف وجوده لا يطلب تميزه ولا ماهيته فهل بمعناها الأول متوسطة بين الماءين[٤] متأخرة عنها بمعناها الثاني تستدعي أولا فهم معناه ثم طلب وجوده ثم طلب معرفته بخاصية أو حقيقة ثم طلب وصفه ثم طلب كميتها بمعنييها (وأما "أي" فيطلب بها تمييز تفصيل ما عرفت جملته) أي: ما عرف إجمالا جمعا كان أو جنسا أو غيره (عن غيره) متعلق بتمييز فمطلب أي تمييز ما أجمل كأن يقال أي الثياب عندك فيقال كتان أو صوف وكأن يقال أي شيء الإنسان في ذاته فيقال الناطق وكأن يقال أي الفريقين خير فيقال أصحاب محمد ﷺ والمحمل وهو هنا الأمر العام المشترك فيه مضمون ما أضيف إليه أي كالثوبية في الأول والشيئية في الثاني والفريقية في الثالث (وأما مطلب كيف وأين ومتى وغيرها) كمن وكم وأنى وأيان

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي إثباتا أو نفيا لتوافق قول غيره هي التي يطلب بها وجود الشيء أو لا وجوده كقولك هل الحركة موجودة أو لا موجودة وتسمى بسيطة والتي يطلب بها الوصف مركبة لأنه قد أخذ فيها شيئان غير وجود القيام لزيد في مثال المصنف أو عدم وجوده والوجود في البسيطة محمول، وفي المركبة رابطة ويسمى وجود الشيء عليته، لأنه منسوب إلى هل لأنه يسئل عنه بها.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: قد يقال هذا ليس خاصة للخمر فلا يكون رسما.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: وهو شرح اللفظ ولا يخفى أن الحروف يجوز تذكيرها وتأنيثها باعتبار كونها لفظا أو كلمة والشارح بينهما فقال أولا بمعناها وقال ثانيا بمعنييه.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: تثنية ماء لأن المراد بها لفظها فهي اسم فلا يرد أن التثنية من خواص الأسماء وما حرف.

(فداخل في مطلب هل) وما عطف عليها لكن من حيث إنها تشاركها في طلب التصور فقط وإلا فهي مخالفة لهما من حيث أن المطلوب بكل منها تصور شيء آخر[١]، إذ المطلوب بكيف تصور الحال وبـ"أين" تصور المكان وبمعنى تصور الزمان ويقاس بالبقية ما يناسبها وقد بينته في مختصر التلخيص وشرحه.

(فصل: السبب) لغة ما يتوصل به إلى غيره وعرفا **(ما يلزم**[٢] **من وجوده الوجود)** للمسبب **(ومن عدمه العدم)** له خرج بالقيد الأول الشرط وبالثاني المانع وسيأتيان **(لذاته)** زاده ككثير ليدخل في تعريفه ما إذا تخلف الحكم عند وجوده لوجود مانع[٣] أو لفقد شرط وما إذا وجد عند عدمه لتخلف سبب آخر[٤] والتارك لهذا القيد اكتفى بتبادره إلى الفهم **(وهو)** أي السبب **(إما قولي يثبت حكمه مع آخر جزء من اللفظ عند الأشعري والحذاق من الشافعية سواء استقل به)** أي: بالقول **(المتكلم كالإبراء والعتق والطلاق والرجعية فتقترن الحرية في العتق بالراء من قوله أنت حر)** ويقترن الطلاق **(بالقاف من)** قوله أنت **(طالق)** وقس عليهما الإبراء والرجعة وغيرها **(أم لم يستقل به المتكلم كالمعاوضات)** محضة كانت كالبيع أو غيرها كالخلع **(وغيرها)** أي غير المعاوضات كالهبة والوصية **(على الأصح)** متعلق بقوله يثبت حكمه مع آخر جزء من اللفظ ومقابل الأصح ما ذكره بقوله **(ونقل الرافعي عن الأكثرين ثبوت الحكم)** أي حكم السبب القولي **(عقب اللفظ)** استقل به المتكلم أو لا **(وإما فعلي فيقترن حكمه به)** أي بالفعل أي بآخره **(كقتل الكافر يستحق به استحقاق السلب)** للقاتل وما ذكر هنا من اقتران الحكم بآخر الفعل مفرع على قول الأشعري والحذاق فيما مر في القولي وأما

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أورد عليه أيان ومتى فإن المطلوب بكل منهما السؤال عن الزمان وأجيب بأن المطلوب تميز السؤال عن مطلق الزمان وبيان السؤال عن الزمان المستقبل.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: اعلم أن في السبب والشرط لا مانع من أقسام الوضعي كما يأتي في كلام المصنف وتقرر في الأصول فإنهم بعد أن عرفوا الحكم الشرعي بالخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع لهما قالوا إن الوضع نصبه الشارع أمارة على الطلب والإباحة سبباً أو شرطاً أو مانعاً وحينئذ فما الواقعة في تعاريفها إلا عبارة عن حكم وضعي وبهذا يندفع اعتراضات كثيرة عن تعاريفهم ويستغنى عما تكلفه بعضهم في الأجوبة عنها كما بينا في حواشي أم البراهين.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: كالحيض الذي يقارن دخول الوقت ونحوه وقوله أو لفقد شرط أي كعقد العقل أو البلوغ أو الوقت.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: كالبول الذي يخلف عدم النوم الذي هو أحد أسباب وجوب الطهارة.

على ما نقله الرافعي عن الأكثرين فظاهر أن اقتران الحكم يكون عقب الفعل ويدل له قول المصنف في قواعده وأما الفعل ففيه الخلاف السابق أي في القولي **(وقد يتقدم الحكم على السبب)** أي على آخره **(في الأمور التقديرية)** أي المقدرة بعدد كالدية والرضاع والجلد في الحد لكن التقدير[١] إنما يكون في بعضها **(كالدية تورث عن القتيل)** قال - أي الشيخ الزركشي- في قواعده: فإنا نقدر دخولها في ملك القتيل قبيل آخر جزء من حياته وإلاّ لم تورث ولم تنفذ فيها وصاياه وديونه **(والشرط)** لغةً: إلزام الشيء والتزامه **(وعرفا ما يلزم من عدمه العدم)** للمشروط **(ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم)** له **(لذاته)** قد علم بيان ذلك من سابقه[٢]، وعرف الغزالي الشرط بما حاصله أنه ما يتوقف عليه تأثير المؤثر وليس نفس المؤثر ولا جزءه **(وهو)** أي الشرط **(على أربعة أقسام: عقلي كالحياة للعلم، وشرعي كالطهارة للصلاة)** مثلا **(ولغوي: كدخول الدار لوقوع الطلاق)** في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق**(وعادي: كالغذاء للحيوان)** والغذاء بكسر أوله وبذال معجمة ممدودا ما يتغذى به من الطعام والشراب وأما بالفتح واهمال الدال فطعام الغدوة **(والأخيران)** أي: اللغوي والعادي، أي: مثالاهما وهما دخول الدار لوقوع الطلاق والغذاء للحيوان **(من قبيل الأسباب)** أي لا من قبيل الشروط لانطباق تعريف السبب لصعود السطح لما قال ذلك[٣] لكان هو المناسب لكلامه لأن كلامه في الشروط وتعريف الشرط منطبق على ما مثل به غيره **(والمانع)** لغة الحائل وعرفا **(عكس الشرط وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم)** ولا يلزم من عدمه عدم الحكم ولا وجوده لذاته **(كالأبوة)** فإنها **(تمنع القصاص)** في قتل الأب لولده **(وكلها)** أي السبب والشرط والمانع **(من أحكام خطاب الوضع)** وهو الخطاب الوارد نكون الشيء سببًا وشرطا ومانعا صحيحا وفاسدا **(وهو)** أي المانع **(إمّا أن يمنع الحكم في الابتداء أو الدوام كالكفر والحدث في العبادة)** فإنهما يمنعان انعقاده ابتداءاً وصحتها دواما **(كالرضاع في النكاح)** فإنه يمنعه ابتداء ودوام

(١) قال الشيخ يس الحمصي: إنما يكون في بعضها إشارة إلى أن قول المصنف في الأمور التقديرية على حذف مضاف أي بعض الأمور التقديرية.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي بيان قوله: "لذاته"، حاصله أنه عائد على الجملة الثانية وأنه احتراز عما إذا قارن وجود الشرط وليس عائدا إلى الجملة الأولى وأنه احتراز عما إذا قارن عدم الشرط وجود السبب إذ لا تأثير لوجود السبب حينئذ كما علم مما مر وتحقيق الكلام في ذلك يطلب من حواشينا على أم البراهين.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي قوله والأخيران من قبيل الأسباب لأنه إنما قال لكونه مثل بما ذكر لأن ما مثل به غيره.

بمعنى أنه انعقاد ابتداء ويبطله دواما (وإما أن يمنع الحكم في الابتداء لا) في (الدوام كالإحرام) بنسك فإنه (يمنع ابتداء النكاح لا دوامه وكذلك أمن العنت) أي الزنا (في نكاح الأمة) أي فإنه يمنع نكاحها ابتداء لا دواما (وأما عكسه) أي وهو أن يمنع الحكم في الدوام لا في الابتداء (فكدخول المسلم في ملك الكافر) بنحو إرث أوْ ردٍّ بعيب فإنه لا يمتنع ابتداء ويمتنع دواماً بأن يبقيه في ملكه بل يزيل ملكه عنه.

(فصل: قال المتكلمون يعرف الشيء) بسكون العين[١] (بأمور ثلاثة): أحدها: (بآثاره) جمع أثر وهو العلم بفتح العين واللام كالاستدلال (بالمصنوع على الصانع[٢]) وثانيها: (بحسب ذاته) أي بذات الشيء (المخصوصة) به كأن يقال ما الإنسان فيقال حيوان ناطق (و) ثالثها: (بالمشاهدة) له (والباري سبحانه وتعالى يعرف بالأول والثالث عندنا)أي أيها الأشاعرة ومن تبعهم (قطعا وفي الثاني) أي: وفي كونه تعالى يعرف بالثاني (خلاف جوزه المتكلمون) أي جمهورهم، قالوا: لأنا مكلفون بمعرفة وحدانيته ومعرفتها متوقفة على معرفة حقيقته (ومنعه الإمام[٣] والغزالي والحكماء) وأجابوا عن احتجاج الأولين بأنا لا نسلم أنها متوقفة على معرفة حقيقته وإنما تتوقف على معرفتها بوجه ما (قالوا ومن ثم) أي من هنا وهو أنه تعالى لا يعرف بحقيقته أي من أجل ذلك (عدل موسى عليه السلام عن جواب سؤال فرعون بما عن الحقيقة) في قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء: ٢٣) (فأجاب بالصفة) في قوله تعالى حكاية عنه: ﴿ قَالَ

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي على أنه يبنى للمفعول من عرف، وكأن المصنف آثر ما ذكره لاختصاره حروفا على المشهور في مثله من قولهم بالبناء للمفعول أو بضم أوله وكسر ما قبل آخره أو لإيهام الأول من هذين قرابة بالتضعيف فتأمله.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: اسم الصانع اشتهر على ألسنة المتكلمين ولم يرد في الأسماء.قال بعضهم: ولكنه قرئ شاذا صنعة الله فمن اكتفى في إطلاق الأسماء بورود الفعل اكتفى بمثل ذلك انتهى وأين هو من قوله صنع الله الذي أتقن كل شيء هذا وقد مر في الديباجة ما يغني عن ذلك فتفطن.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: نقل عن الإمام الشافعي رحمه الله أنه قال: من انتهض لطلب مدبره فانتهى الى موجود ينتهي إليه فكره فهو مشبه وإن اطمأن إلى تقدم الصرف فهو معطل وإن اطمأن إلى الموجود واعترف بالعجز عن إدراكه فهو موحد وهو معنى قول الصديق الأكبر: "العجز عن درك الإدراك إدراك" أي إذا انتهى علمك إلى أن تعلم العجز عن معرفته فقد عرفت الحق. وقال الصديق أيضا: سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته وقد قيل: حقيقة المرء ليس المرء يدركها ❁ فكيف كيفية الجبار في القدم.

رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ (الشعراء: ٢٤) **(تنبيها)** أي عدل عن الجواب بالحقيقة المسئول عنها إلى الجواب بالصفة للتنبيه **(على أن حق السؤال أن يكون عنها)** أي عن الصفة أي عن معرفته بها لا عن معرفته بالحقيقة إذ لا يمكن معرفته بها في الدنيا عند المحققين ولا في الآخرة عند بعضهم وهو المختار قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: من الآية ١١٠) **(وتوقف القاضي)** [١] أبو بكر في كونه تعالى يمكن معرفته بحقيقته أولا لتعارض دليلهما عنده **(وقال)** السيد **(الجنيد)** تأييدا للقول الثاني **(والله ما عرف الله)** أي بحقيقته **(أحد إلا الله)** [٢] تعالى.

(فصل) في أقسام تقدم الشيء على غيره **(قال الحكماء: تقدم الشيء على غيره منحصر في خمسة أقسام. أحدها التقدم بالعلية)** بمعنى أن وجود المتأخر يجب بوجود المتقدم **(كتقدم حركة الأصبع على حركة الخاتم)** وتقدم الشمس على ضوئها **(الثاني: التقدم بالطبع والذات)** [٣] بمعنى أن المتقدم يوجد بدون المتأخر ولا يوجد المتأخر بدونه ولا يكفي في وجوده [٤] وجود المتقدم ولا يكون المتقدم علة تامة[٥] له **(كتقدم الواحد**

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي في معرفته في الآخرة وهذا ما نقله الآمدي في أبكار الأفكار ونقل الشريف عنه في شرح الإرشاد القطع بالمنع.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: لا يخفى أن الاستثناء من النفي إثبات فيلزم إسناد إلا الله أن الله عرف نفسه وقد صرحوا بأن المعرفة لا تطلق عليه لإيهامها سبق الجهل إلا أن يقال ذاك في الإطلاق صريحاً واستلزاماً لا التزاماً وتبعاً كما هنا.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: عطف تفسير على الطبع بالذات للتقدم وصاحب المواقف خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا إلى كله وقال لا تعقل ذات اثنين وهي ذات هذا الواحد وذاك الواحد ولا يتم له ذات إلا بذاتهما سواء فرض لهما وجود أم لا بل ذاك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فإنه حكم باعتبار وجود الماهية في نفسها وكأنه أراد بالتقدم بالعلة ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج إليه ومنهم من جعل التقدم بالذات مرادفا للتقدم بالطبع فالقسيم للتقدم بالعلية الشامل للعلل الناقصة كلها وإليه ذهب الأصفهاني في بحث الأضافة. قال السيد في شرح المواقف: وقد ظهر مما ذكره أن التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقيسا إلى كله دون سائر علله الناقصة، والمشهور في كتب القوم أن المحتاج إليه إن كفى في وجود المحتاج كان مقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وإن لم يكف كان مقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا التقدم الطبيعي شامل للعلل الناقصة كلها.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: أي المتأخر.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: احترازا على التقدم بالعلية.

على الاثنين) وتقدم الجزء على الكل (الثالث): التقدم (بالزمان) بمعنى أن المتقدم حصل في زمان لم يوجد فيه المتأخر (كتقدم الأب على الابن. الرابع) التقدم (بالرتبة إما حسا) طبعا كأن كتقدم الرأس على الرقبة أو وضعا (كتقدم الإمام على المأموم أو عقلا) طبعا (كتقدم الجنس على النوع) أو وضعاً كتقدم بعض مسائل العلم على البعض فأقسام التقدم الرتبي أربعة: الحسي الطبيعي والحس الوضعي والعقلي الطبيعي والعقلي الوضعي (الخامس: التقدم بالشرف[١]) بمعنى أن المتقدم بالشرف من المتأخر (كتقدم العالم على المتعلم) ومنع المتكلمون الحصر في الخمسة فزادوا تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض كتقدم الأمس على اليوم فإنه ليس بواحد من غير الزمان وهو ظاهر ولا بالزمان لأن كلا من اليوم والأمس زمان ويستحيل أن يكون للزمان زمان آخر والحق ما مر وهذا راجع إلى أن التقدم الزماني يقتضي أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل البعد[٢] وأجزاء الزمان بعضها مع بعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل نفس المتقدم ويجوز حمل هذا على التقدم الرتبي.

(فصل: في أقسام أركان الدين) (أركان الدين ثلاثة: الإيمان والإسلام والإحسان لحديث جبريل عليه السلام) في البخاري وغيره حيث قال للنبي ﷺ ما الإيمان؟ قال: «الإيمان أن تؤمن بالله[٣]، وملائكته[٤]، وبكتابه[٥]، وبرسله وتؤمن

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قال بعضهم: إن أريد بالتقدم معناه لغة فهو غير حاصل في الشرف وإن أريد معنى آخر فقيل: زيادة الشرف سبب للتقدم في المجالس الحسية.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي معها.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أي تصدق بوجوده وبصفاته الواجبة له تعالى وقد وقع السؤال بما ولا يسأل بها إلا عن الماهية كما مر آنفا لكن الظاهر أنه ﷺ علم أنه يسأله عن متعلقات الإيمان لا عن حقيقته وإلا كان الجواب الإيمان التصديق وإنما فسر الإيمان بذلك لأن المراد من الإيمان الإيمان الشرعي ومن الحد الغوي حتى لا يلزم تفسير الشيء بنفسه وحمله الابن على الحقيقة معللا بأن السؤال بما بحسب الخصوصية إنما يكون عن الحقيقة لا عن الحكم وعلى هذا فقوله أن تؤمن الخ من حيث إنه جواب السؤال المذكور يتعين أن يكون حدًّا لأن المقول في جوابه إنما هو الحد.فإن قلت لو كان حدا لم يقل جبريل عليه السلام صدقت في جوابه كما في مسلم لأن الحد لا يقبل التصديق. قلت هو لا يقبل التصديق من حيث إنه تصور للمحدود ويقبله من حيث حمله على المحدود والحكم به عليه كما أسلفنا تحقيقه لأنه دعوى فلعل التصديق بذلك الاعتبار وأعاد لفظ الإيمان للاعتناء بشأنه وتفخيمًا لأمره.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: الإيمان بهم التصديق بوجودهم وأنهم كما وصفهم الله عباد مكرمون.

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: الإضافة للجنس فالمراد بكتبه والإيمان بها التصديق بأنها كلام الله وأن ما =

بالبعث»[١]. قال: ما الإسلام؟ قال: «الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة[٢] وتصوم رمضان -وفي رواية: "وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا»-قال: ما الإحسان؟قال: «أن تعبد الله كأنك تراه[٣] فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[٤] (الأول) من الثلاثة (الإيمان وهو عند الأشعري وأبي حنيفة) وغيرهما (تصديق القلب) بما علم مجيء الرسول به من عند الله ضرورة[٥] (والأعمال) أي أعمال الجوارح من الشهادتين والصلاة وغيرهما (مكملات له وصفية لا جزئية) أي وصفا لا ركنا (والجمهور) على (أنه التصديق مع العمل) فالعمل على قولهم ركن[٦] لا وصف وجمهور المحققين وهو المختار على أنه تصديق القلب بما ذكر بشرط الاتيان بالشهادتين[٧] والإسلام عكس ذلك وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح اللب [٨] (وفي زيادته) أي:

=

اشتلمت عليه حق وانظر نكتة اعادة الباء فيه وفيما بعده وتأخيرهما عن الإيمان بالملائكة ولعله بالنسبة للرسل تأخير إيجادهم عن الملائكة وإن كانوا أفضل من الملائكة وفي بعض النسخ بدل وكتابه ولقائه وهو الموافق لرواية البخاري ومعنى لقائه يرجع على معنى البعث.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي تصدق بالبعث من القبور وما بعده كالصراط وأعاد تؤمن لأنه إيمان بما سيوجد وما قبله إيمان بالموجود في الحال.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: احترازا عن صدقة التطوع فإنها زكاة لغوية أو من المعجلة.قال الزركشي: والظاهر أنها للتأكيد.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: جملة حالية من فاعل تعبد والرابط الضمير المنصوب بكان على اسم أي تعبد الله مثل حال كونك رائيا له.

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري (١/٢٧) ح (٥٠)، ومسلم (١/٣٩) ح (٥/٩).

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: خرج ما لم يعلم ضرورة أنه جاء به كالاجتهادات.

(٦) قال الشيخ يس الحمصي: قال التفتازاني: إلا أن التصديق ركنٌ لا يحتمل السقوط أصلا والإقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه.قلت: قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة. أجيب: بأن التصديق بالقلب باق والذهول إنما هو عن حصوله.

(٧) قال الشيخ يس الحمصي: أي فالعمل شرط صحة لا شرط كمال كما ذهب إليه القول الذي ذكره المصنف.

(٨) الإيمان في اللغة: التصديق، وفي الشرع مختلف فيه.

فقال المحققون: هو تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به، وإنما قيد بالضرورة لأن منكر الاجتهاديات لا يكفر إجماعاً، ويقرب منه ما نقل عن الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله: أن الإيمان هو: المعرفة والإقرار.

وقالت المعتزلة: الإيمان هو: الطاعات.

=

=

ونقل عن السلف: أنه التصديق بالجنان، والإقرار باللسان والعمل بالأركان فمن أضل بالتصديق وإن شهد وعمل فهو منافق ومن أخلّ بالشهادة فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق وهذا قريب مما نقل عن علي كرم الله وجهه عن النبي صلى الله عليه وسلم، وبه قال الشافعي رحمه الله أنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان.

وأما الإسلام فهو بمعنى الاستسلام لغة، وفي الشرع: الخضوع وقبول قول الرسول، فإن وجد معه اعتقاد، وتصديق بالقلب فهو الإيمان فالإيمان أخص من الاسلام، ولهذا قال الله تعالى ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإيمان فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: من الآية١٤) بين أنه ليس في قلوبهم تصديق الرسول، ولكنهم قبلوا قوله، وأظهروا الخضوع مخافة.

وأما الكفر فهو في اللغة، الستر، وإنما سمي الكافر كافرا لأنه يستر الحق وفي الشرع: إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به.

ولا يكون بين الإيمان والكفر واسطة إذا فسر الإيمان بالتصديق إما إذا فسر بمجموع الطاعات فتتحقق الواسطة، لأن من صدق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، ويترك شيئا من العبادات لا يكون مؤمنا حينئذ ولا كافراً.

وسمى المعتزلة هذا القسم منزلة بين المنزلتين.

وقالت الخوارج من ترك شيئا من العبادات فهو كافر فعلى هذا لا يكون بين الإيمان والكفر واسطة أيضاً.

والدليل على أن الطاعات جزاء من حقيقة الإيمان: أنه لو كان كذلك لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريرا وبالمعصية نقضاً لكنه باطل، لقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (الكهف: من الآية٣٠) وبقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: من الآية٨٢) ولما صح جعل القلب محلا للإيمان إذ الطاعات ليست جميعها من أفعال القلوب لكنه باطل، لقوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإيمان﴾ (المجادلة: من الآية٢٢)، ولأن من صدق بالله وبرسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات مؤمنا إجماعاً وإحتج الخصم بوجوه:

فالأول فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البينة: ٥).

وذلك يرجع إلى كل ما تقدم، فكان كل ما تقدم هو الدين والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ﴾ (آل عمران: من الآية١٩)، والإسلام هو الإيمان إذ لو كان غيره لما كان الإيمان مقبولاً لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: من الآية٨٥) فلزم أن يكون فعل الواجبات هو الإيمان.

والجواب: أن بيان إتحاد الإسلام والإيمان معارض بقوله تعالى:

﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ (الحجرات: من الآية١٤) الآية، ولئن سلمنا ولكن دليكم إنما دل على أن الطاعات يصدق عليها الإيمان ولا يلزم من ذلك كونها حقيقة الإيمان

=

=

لجواز أن يكون صدق الإيمان عليها لكونها متضمنة للتصديق، والاعتقاد.

الثاني: لو كان الإيمان عبارة عن التصديق لكان قاطع الطريق مؤمناً لكونه مصدقاً لكنه ليس بمؤمن لأنه مخزي؛ لأن الله تعالى يدخلة النار لقوله في حقهم ﴿وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ﴾ (الحشر: من الآية٣) وكل من يدخله النار فقد أخزاه لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ (آل عمران: من الآية١٩٢) والمؤمن لا يخزى؛ لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لا يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا معه﴾ (التحريم: من الآية٨) .

وفيه نظر؛ لأن هذا إنما يصح أن لو كانت الواو عاطفة، أما إذا كانت ابتدائية فلا، ولئن سلمنا لكن المراد: الصحابة، بدليل قوله تعالى: ﴿مَعَهُ﴾ (التحريم: من الآية٨).

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (البقرة: من الآية١٤٣) أي صلاتكم إلى بيت المقدس.

والجواب: لا نسلم فإن كان الإيمان ههنا: الصلاة لم لا يجوز أن يكون المراد التصديق بوجوب تلك الصلاة.

الرابع – لو كان الإيمان عبارة عن التصديق لما كان قابلاً للزيادة والنقصان، إذ التصديق معنى واحد لا يقبل ذلك لكنه باطل.

انظر: الصحائف الإلهية (ص / ١٨١– ١٨٣). اللمع (ص١٢٣)، والتمهيد (ص٣٥١)، وأصول الدين (ص٢٤٧)، والتوحيد للماتريدي (ص٣٧٣)، والإرشاد (ص٣٩٦)، والعقيدة النظامية (ص ٨٥)، وتبصرة الأدلة (٢٨٤٨)، وبحر الكلام (ص٣٨)، والمحصل (ص٢٣٧)، وأصول الدين للرازي أيضاً (ص١٢٧)، وشرح المواقف للجرجاني (٨٣٢٢)، وشرح المقاصد (٢١٨١)، وشرح العقائد النسفية (١١٧٦)، وشرح الفقه الأكبر للقاري (ص٨٥).

الـــذين زعمـــوا أن الطاعـــات داخلـــة في الإيمـــان فمنهم من جوز الاستثناء مطلقاً وهو قول عبد الله بن مسعود، وقوم من الصحابة، والتابعين، والشافعي رضي الله عنهم، ومنهم من جوز في الاستقبال دون الحال وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج والكرامية.

والذين ذهبوا إلى أن الإيمان هو التصديق فمنهم من جوز الاستثناء وهو قول أبي سهل الصعلوكي وابن فورك ومنهم من أنكره وهو قول أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله وقوم من المتكلمين.

حجة المجوز من وجوه:

فالأول: هذا للتبرك لا للشك كقولة تعالى ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ﴾ (الفتح: من الآية٢٧) وهذا للتبرك لامتناع الشك على الله تعالى.

الثاني: أنه للشك لكن لا في الحال بل في العاقبة؛ لأن الإيمان المفيد هو الباقي عند الموت وكل شاك في ذلك.

الثالث: لما كان الإيمان عندهم مجموع الاعتقاد والقول والعمل والشك في العمل الذي هو أحد

=

الإيمان (ونقصانه مذاهب) أربعة: أحدها: أنه يزيد بالأعمال الصالحة وينقص بارتكاب أضدادها ثانيها أنه لا يزيد ولا ينقص لأنه التصديق وهو اليقين واليقين لا يقبل التفاوت (ثالثها التفضيل بين الأنبياء والملائكة فيزيد فيهم ولا ينقص وبين من عداهم فيزيد) فيه (وينقص. رابعها:) ما ذكره بقوله (وعن مالك أنه يزيد ولا ينقص[(١)]) وفيه تحكم مع أن تحكم القسمة العقلية تقتضي أن يقال إنه ينقص ولا يزيد فتكون المذاهب خمسة[(٢)]

=

أجزائه يوجب الشك فيه فصح الشك في حصول الإيمان.

وقال المانع: أنا مؤمن حقا لأن الشك في الحال والاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال ولا نزاع إن كان للتبرك.

تنبيــه: قال أهل السنة: كل من اعتقد أركان الدين تقليداً فإن اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها وقال: لا آمن ورود شبهة تفسدها فهو كافر ومن لم يعتقد جواز ذلك فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال: إنه مؤمن، وإن كان عاصيا بترك النظر، والاستدلال المؤدي إلى معرفة أدلة قواعد الدين وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد والأوزاعي والثوري وكثير من المتكلمين ومنهم من قال: إنه لا يستحق اسم المؤمن إلا بعد عرفان أدلة قواعد الدين سواء أحسن العبادة عن الأدلة أو لا، وهو مذهب الأشعري وقوم من المتكلمين. الصحائف الإلهية (ص/ ١٨٤- ١٨٥).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قيل إنما قال ذلك خشية أن يتأول عليه موافقة الخوارج.

(٢) اختلفوا في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم لا:

فقال بعض من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق: لا، لأن مسمى التصديق شيء واحد لا يتطرق إليه الزيادة، والنقصان.

وقال آخرون: لا يقبل النقصان، ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً﴾ (الأنفال: من الآية٢) ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (الفتح: من الآية٤) ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَاناً﴾ (المدثر: من الآية٣١) ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلاَّ إِيمَاناً وَتَسْلِيماً﴾ (الأحزاب: من الآية٢٢)، ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً﴾ (التوبة: من الآية١٢٤).

وقال من زعم أن الطاعات داخلة في حقيقة الإيمان: إنه يقبلهما.

واستدل بالآيات المذكورة، وقال الإمام: هذا البحث لفظي، لأن المراد بالإيمان إن كان هو التصديق فلا يقبلهما، وإن كان الطاعات فيقبلهما ثم ذهب إلى التوفيق فقال: الطاعات مكملة للتصديق، وكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الإيمان، وما دل على كونه قابلاً لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل هذا ما ذكروه.

والحق: أن الإيمان قابل لهما سواء كان بمعنى الطاعات، وهو ظاهر وبمعنى التصديق، لأن التصديق بالقلب هو: الاعتقاد الجازم وهو قابل للشدة والضعف، إذ يبتدئ من أجلى البديهيات نازلاً إلى أخفى النظريات. الصحائف الإلهية (ص/ ١٨٣- ١٨٤).

(والخلاف) في ذلك (ملتفت على) بمعنى إلى (أن الإيمان هل هو الطاعات) وحدها أو مع التصديق (فيقبلهما) أي الزيادة والنقص (أو التصديق) وحده (فلا) يقبلهما. قال في المواقف: والحق أن التصديق يقبلهما لوجهين: الأول: القوة والضعف. قولكم الواجب اليقين التفاوت لا يكون إلا لاحتمال النقيض. قلنا لا نسلم أن التفاوت لذلك: أي فقط إذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وإنه باطل إجماعًا، ولقول إبراهيم عليه السلام: ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾[1]. والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي لأزداد بصيرة وسكون قلب بمضامة العيان إلى الوحي والاستدلال فإن عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين قال الكمال ابن أبي شريف في حواشي العقائد السيد إبراهيم عليه السلام إنما طلب الترقي من علم اليقين إلى عين اليقين وهو طلب مقام أعلى من غير نظر منه إلى زيادة الإيمان. وبهذا يجمع بين قوله وقول سيدنا علي عليه السلام: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا. وجمع بينهما العز بن عبد السلام تفسير الاطمئنان بسكون القلب عن طلب دونه الكيفية. وأوضحه بأنه لا يخفى ليس المراد الاطمئنان بالإيمان بالقدرة على الاحياء. واعلم أن السيد الصفوي نقل في أنموذجه كلام المواقف ثم قال وأقول وبالله التوفيق لعل مراد الإمام أبي حنيفة لأن مذهبه أن الإيمان تصديق وإقرار ولا يزيد ولا ينقص أن أصل الإيمان أي ما يخرج به عن الكفر ويتصف المرء به بالإيمان وهو كونه مؤمنا وهو حقيقة التصديق وأقل ما لا بد منه ويتحقق في الضعيف والقوي لا أي نقص بوجه وإلا لم يبق الجزم والتصديق وهو ظاهر لأن الحقيقة إذا انتقص منها شيء لم تبق تلك الحقيقة فلم يبق الجزم والتصديق وتلك المرتبة لا تزيد إذ الزائد هذه مع الزيادة ولو كان الزائد هو الحقيقة وأقل ما لا بدّ منه لكان الناقص عنه لم يكن تصديقا وجزما بل محتملا للنقص فالتفاوت في أصل الحقيقة وتلك المرتبة لا تتصور إلا بانعدام الحقيقة في الناقص فلا تنفى الحقيقة التصديقية وهذا ظاهر غفل عنه من غفل وإنما المقرر البديهي أن فردا من التصديق الذي من التصديق أقوى من فرد وفرد أضعف من فرد ولا نزاع في ذلك. وإنما الكلام في الحقيقة وتلك المرتبة الدائرة مع الفردين التي يتحقق بها الإيمان ويخرج بها عن الكفر وهو ما تحقق به الإيمان القوي من حيث هو قوي وإلا لم يكن الضعيف إيماناً بل هي الحقيقة التصديقية يدل على ذلك أن الإمام استدل على عدم دخول الأعمال في الإيمان بأنه لا يقال لتارك الصلاة إنه ليس بمؤمن ومثل ذلك جار في الشديد والضعيف ولو أن مراده ما مر من أصل الإيمان لم يتم هذا الاستدلال أصلا كما لا يخفى لظهور أنه يجوز أن يكون للإيمان فرد أقوى والصلاة داخلة فيه ولا يلزم من عدم هذا الفرد أن لا يتحقق فرد آخر يقال ليس كمؤمن ولعل المخالف لا ينكر أن تلك المرتبة غير متفاوته وإنما أراد ما مر والإمام لا ينكر ذلك أيضا ولا يلزم رفع الخلاف حقيقة إذ يبقى الخلاف في الفرد القوي مع قوته هل يطلق عليه الإيمان حقيقة أو هو إيمان مع القوة ولو التزم رفع الخلاف لا محذور. فإن قلت: هو يقول إنه إيمان مع =

حكم اليقين. الثاني التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمالي والنصوص دالة على قبوله لهما انتهى كلامه مع بيان زيادة ما يوضحه **(قال أبو القاسم الأنصاري: ومما يؤثر في نقصه)** أي الإيمان **(كثرة الزلات فإنها تكسب القلب رينا)** بالنون آخره أي طبعا ودنسا قال تعالى ﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (المطففين: من الآية١٤) أي غشيها **(ما كانوا يكسبون)** من المعاصي **(ويصح عندنا)** أيها الأشاعرة قول المؤمن **(أنا مؤمن إن شاء الله)** وإن اشتمل على التعليق خوفا من سوء الخاتمة المجهولة أو دفعا لتزكية النفس أو تبركا بذكر الله تعالى أو تأدبا أو إحالة للأمور على مشيئة الله تعالى **(لا على الشك)** في الحال في الإيمان **(بل باعتبار المآل فإن الإيمان ثابت في الحال قطعا ولكن)** الإيمان **(الذي هو علم الفوز وآية النجاة إيمان الموافاة)** وعطف آية النجاة على ما قبلها عطف تفسير **(وهو)** أي إيمان الموافاة هو **(الذي ورد عليه الاستثناء)** [1] في قوله: "أنا مؤمن إن شاء الله" فالمسألة أي مسألة

=

زيادة قوة ونور والإيمان الذي يزاح به عن الكفر ما لا يحتمل التفاوت وفي التعريف مسامحة فإنه أقل ما لا بدّ في التصديق والحقيقة التصديقية.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: صنف الشيخ الإمام أبو الحسن تقي الدين السبكي رسالة في هذه المسألة ذكر فيها أن اللغويين ذكروا قولين في معنى الإيمان. أحدهما وهو المشهور التصديق فالباء في قوله ﷺ: "أن تؤمن بالله... الخ "للتعدية فالإيمان التصديق بهذه الأمور الخمسة. والثاني أن تؤمن نفسك من العذاب والباء للاستعانة أو السببية فالإيمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الأمور الخمسة. وعلي هذا القول يظهر جواز الاستثناء لأن الآمن من عذاب الله بمشيئه الله بلا اشكال. ثم ذكر أقوالا في دخول الأعمال في مسمى الإيمان وعدم دخولها وقال إذا عرفت ذلك فإذا قلنا الأعمال داخلة كان دخول الاستثناء جائزا لأن المؤمن غير جازم بكمال الأعمال عنده فلما كان إطلاق قوله أنا مؤمن يقتضي أنه جامع بين القول والعمل وهو غير جازم به أورد الاستثناء ثم قال إنه وإن سلم أن الإيمان التصديق وحده من غير إضافة الأعمال إليه ولا الأمن من العذاب بسببه ولا اشتراطه الخاصة في مسماه فنقول: التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث ويشترط معرفة المصدق بها فلا بد في التصديق من المعرفة واستشهد له بحديث رواه البغوي، ثم ذكر أن المعرفة يتفاوت فيها الناس تفاوتا كثيراً فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووحدانيته وصفاته تتفاوت الناس في معرفتها ومن متكلم على قدر علمه والخائف ما من مقام ينتهي إليه إلا يخاف أن يكون فيه على خطر وسواه. وإما من أقامه الله مقام البسط وانشراح الصدر باليقين، وإما غافل عن الحالتين. فمن قال بوجوب الاستثناء غلب عليه الخوف ومن منعه غلب عليه البسط ومن جوز الأمرين نظر إلى الطرفين وليس واحد شاكا ولا مقصرا فيما وجب عليه ولا منكرا على صاحبه.

الاستثناء من فروع إيمان الموافاة، وأشار بعندنا إلى أن في ذلك قولا آخر وهو قول أبي حنيفة ومتّبعيه فإنهم يمنعون ذلك لإيهامه الشك المذكور.

ويرد بأن إيهام الشك لا يقتضي منع ذلك وإنما يقتضي أنه خلاف الأولى وهو كذلك إذ الأولى الجزم كما جزم به السعد التفتازاني كغيره أما إذا قاله شكا في إيمانه في الحال فهو كافر (**ويجب**) على المكلف (**الإيمان بستة أشياء: أحدها**): الإيمان (**بالله**) سبحانه وتعالى (**وصفاته وهي عند الأشعري**) بزيادة البقاء ثمانية[1] (**مجموعة في قول الشاطبي**) رحمه الله في رائيته(**حي عليم قدير والكلام له. باق سميع بصير ما أراد جرى**) وفي نسخة بدل قوله: "باق": "فرد"، وهو المحفوظ في الرائية فهي ثمان عن عدة البقاء منها بأنه أمر إضافي إذ هو استمرار الذات وليس صفة حقيقة وإليه اشار بقوله: (**ونفى القاضي**) أبو بكر (**وإمام الحرمين البقاء وقالا**) إنه تعالى (**باق بنفسه لا ببقاء زائد عليه وإلا**) أي ولو كان باقيا ببقاء زائد عليه فهو باق ببقاء آخر ويعود الكلام وحينئذ (**يلزم التسلسل**) ورد هذا الدليل بأن بقاء البقاء نفسه[2] (**وامتنع من إطلاق لفظ الغير**) أي والعين[3] (**على الصفات مع بعضها بعضا ومع الذات**) أي ذاته تعالى فيقال في الصفة مع الصفة أو مع ذاته تعالى لا عين ولا غير (**وصفات الذات**) وهي الواجبة لذاته تعالى بمعنى أنها مستندة

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: هي ما عدا البقاء تسمى الصفات المعنوية. وأما البقاء فالمختار أنه من الصفات السلبية. واعلم أن الذي ذكره جمع من المتأخرين أن الواجب له تعالى عشرون صفة واحدة نفسية وهي الوجود وخمسة سلبية وهي القدم والبقاء والوحدانية وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وسبعة تسمى صفات معان وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وهذه أثبتها أهل السنة ونفاها المعتزلة وسبعة تسمى معنوية منسوبة إلى المعانى وهي التي ذكرها الشاطبي ومن أثبتها بعد إثبات الأولى مشى على القول بثبوت الحال وتقدم الكلام عليها.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي كوجود الوجود وقدم القدم ووجوب الوجوب وإمكان الإمكان.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: لعل المصنف تركه لأنه متفق عليه بين أصحابنا قال في مقاصد المقاصد وشرحه له صفات زائدة على صفاته إذ لا يفهم من العالم ولا معنى للمعلوم إلا ما تعلق به العلم مع خلاف في بعضها وفي كونها غير ذاته بعد الاتفاق على أنها ليست عينها وكذا في الصفات بعضها مع بعض تفاديا من القول بتعدد القدماء ثم المراد أنها ليست عينا بحسب المفهوم ولا غيرا بحسب الماصدق فلا يلزم في قولهم إنها لا عين ولا غير الجمع بين النقيضين ولا رفعهما لكنه إنما يصح في مثل العالم والقادر لا في مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه. وقيل: المراد بالغيرية كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما والمراد بالعينية الاتحاد في المفهوم وفيه نظر كما بين في شرح العقائد.

إليها بطريق الإيجاب[1] لا بطريق الخلق والاختيار (قديمة قائمة بها) أي بذاته تعالى (وصفات الفعل) وهي المسندة إليه تعالى بطريق الخلق والاختيار (حادثة غير قائمة بها) أي بذاته تعالى (كالرزق) بفتح الراء (والإحياء والإماته. وقالت: الحنفية: الكل) أي: من صفات الذات والفعل (قديم) أما في صفات الذات فظاهر وأما في صفات الفعل فلرجوعها إلى صفة التكوين وهو عندهم قديم، وعند الأشاعرة حادث[2] لرجوعه إلى

(١) قال الشيخ يس الحمصي: حاصله أنها واجبة لذات الواجب لا لذاتها وأما في ذاتها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم غير منفصل عنه وليس كل قديم إلها حتى يلزم تعدد القدماء وكونه تعالى فاعلا بالاختيار عند القائل به إنما هو في غير صفاته كذا قاله السعد وسبقه إلى القول بإمكان الصفات الفخر الرازي وتعقبه جمع من متأخرى المغاربة منهم السنوسي وفي حواشي أم البراهين ما يتعلق بذلك وقوله لا بطريق الخلق أي الإيجاد بعدم العدم وصفات الله لم تسبق بالعدم ولكون الخلق الإيجاد بعد العدم لا مطلقا امتنع الأئمة من القول بأن القرآن الذي هو من جملة الصفات مخلوق وإن جاز أن يقال فيه وفي سائر الصفات إن الذات خلقتها وأوجدتها بمعني احتياجها إلى الذات لكن استعمال تلك العبارة مما ينبغي التحاشي عنه والخوض فيه سؤالا وجوابا بدعة لعدم وروده في الشرع لكن إذا ألجات الضرورة إلى بيانه وجب كما قال السيد الصفوي.

(٢) صفات الله تعالى إما حقيقية كالوجود، والحياة، والقدرة، أو إضافية كالوجوب، والتقدم، والخلق، أو عدمية كالغنى، وعدم التحيز وتسمى الوجوديات صفات الإكرام، والعدميات: نعوت الجلال وبهذا فسر قوله تعالى ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: من الآية٢٧).

واختلفوا في الصفات الحقيقية، والوجوب من الإضافية.

فقالت الفلاسفة: إنها عين ذات الله تعالى، ويقرب منه قول بعض المعتزلة إن الله عالم بلا علم بل بالذات قادر بلا قدرة بل بالذات حي بلا حياة بل بالذات إلى غير ذلك.

وقال المحققون: إنها غيرها، وقال الأشعري، وأتباعه: إنها دون الوجود لا عين الذات، ولا غيرها.

واحتجت الفلاسفة بوجوه:

فالأول: لو كان لله تعالى صفة زائدة فهي إن لم تكن صفة كمال لزم نفيها عنه وإن كانت كان الله تعالى ناقصا بذاته كاملاً بغيره.

والجواب: أن صفة الكمال إذا كانت ناشئة عن الذات كان ذلك غاية كمال الذات والنقصان إنما يكون أن لو كانت ناشئة عن منفصل.

الثاني: لو كانت له تعالى صفة زائدة لكانت الذات قابلة لها، وفاعلة معاً، وذلك محال.

والجواب: منع امتناع التالي وقد سبق تقريره، وقد سبق أيضاً ما ذكروا في الوجود، وبه احتجوا في الوجوب والتعين وقد عرف جوابه ثمة والحق أنها زائدة بوجوه:

فالأول: المعاني التي تفهم من هذه الصفات لغة وعقلا إن لم تكن ثابتة لذات الله تعالى كانت نقصا، لأنها صفات كمال، ونقائصها نقائص وإن كانت زائدة بالضرورة، لأن تلك المعاني يمتنع =

=

قيامها بذواتها.

الثاني: إن كان المراد بهذه الصفات المعاني المعقولة فهي زائدة قطعا وإن كان المراد عين الذات دون هذه المعاني فتكون ألفاظ تلك المعاني مع أسم الله تعالى أسماء مترادفة لذات الله تعالى فلا يكون بين لفظ الله ولفظ العلم، ولفظ الوجوب وغير ذلك فرق في المعنى، ويلزم نفي تلك المعاني.

الثالث: لو كان العلم مثلا عين ملهيّة الله تعالى فلا يخلو من أن يكون علمه هو المعنى المعقول المتعارف أعني: الإدراك، أو غيره.

فإن كان يمتنع أن يكون عين الماهية، لأنه إن اعتبر التجرد معه في حقيقة الواجب كان الواجب مركبا، وإلا كان الواجب متعددا مقارنا لكل منها فكان الشيء الواحد جوهرا، وعرضا، وإن كان غيره فلا يخلو من أن يكون الإدراك حاصلاً هناك، أو لا.

فإن لم يكن العلم حاصلا لله تعالى، إذ العلم بدون الإدراك محال، وكان ذلك اسما بدون المسمى، وإن كان حاصلا لم يكن داخلا، لامتناع التركيب فيكون زائدا على ما هو ماهية الواجب، ويلزم نقض مذهبهم في نفي الصفات سواء قلنا إن الإدراك علم أو لا مع أن الحق أنه علم كما مضى. وهذه الثلاثة بديعة.

واستدل أصحابنا، بأن العلم لو كان عين ماهيّته تعالى، والوجود عندكم أيضاً عين ماهيّته تعالى فيلزم أن يكون العلم عين الوجود، وذلك باطل ضرورة، لأن العلم: معنى تدرك به الأشياء، وليس الوجود كذلك وكذلك بينوا في الوجوب، وغيره من الصفات. وهذا الحق.

أما الأشاعرة: فلما علموا امتناع كون الصفة عين الماهية، وكان عندهم أن غير الله تعالى لا يجوز أن يكون قديما ذهبوا: إلى أن صفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيرها وفسروا الغيرين على وجه صح ذلك.

والمنقول منهم تفسيران:

فالأول هما اللذان يمكن إنفكاك أحدهما عن الآخر إما بمكان أو زمان أو وجود، وعدم.

الثاني: هما ذاتان ليس إحداهما الأخرى.

وقال المحققون: تجويز أمرين لا يكون أحدهما عين الآخر، ولا غيره جهالة لأن كل أمرين فرضا فإن كان المفهوم من أحدهما نفس المفهوم من الآخر فأحدهما عين الآخر، وإلا فغيره.

وهذا كلام حق فعلم أن هذا النزاع في معنى الغير لفظي، إذ لا خلاف في أن صفات الله تعالى علي ذينك التفسيرين ليست غير ذاته، والأشاعرة يسلمون أنها غيرها بهذا التفسير. فلا خلاف من جهة المعنى.

وإذا عرف ذلك فنقول:

ذهب قوم من المتكلمين: إلى أنه لا صفة لله تعالى وراء السبعة، أو الثمانية وهي: الحياة، والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام والثامن البقاء، والباقية إضافات أو سلوب.

وزعموا: أن الوجود عين الماهية، وجعلوا باقي الصفات بعضها راجعة إليها، وبعضها إلى

=

الإضافيات والسلبيات. فقالوا المحبة إرادة الثواب والرحمة: هي إنعامه علي العباد.

وقال الأشعري: هي إرادة الإنعام، والرضا: إرادة إكرام المؤمنين ومثوبتهم علي التأبيد، وقيل: هو ترك الاعتراض، والغضب: إرادة الانتقام من العصاة، وإنزال العقوبة بهم، والبغض، والعداوة: إرادة الاهانة، والطرد، والتعذيب، وعلى هذا.

وأثبت الأشعري اليد صفة غير القدرة، والوجه صفة وراء الوجود وأثبت الاستواء صفة أخرى، وأثبت أبو إسحاق الإسفراييني صفة توجب الاستغناء عن المكان، وأثبت القاضي أبو بكر ثلاثة أخرى هي إدراك الشم، والذوق واللمس، وأثبت مثبتو الحال العالمية وراء العلم والقادرية وراء القدرة وكذا في باقي الصفات.

وأثبت أبو سهل الصعلوكي بحسب كل معلوم علما، وبحسب كل مقدور قدرة وأثبت عبد الله ابن سعيد القدم صفة وراء البقاء، وأثبت الكرم والرحمة والرضا، والسخط صفات وراء الإرادة.

هذا ما قالوه وفي كون العلم، والسمع، والبصر، والإرادة صفات حقيقية بحثًا؛ لأنها إنما تتحقق بالقياس إلى المعلوم والمسموع، والمبصر والمراد؛ إذ يمتنع العلم بلا معلوم، والسمع بلا مسموع، والإبصار بلا مبصر والإرادة بلا مراد.

ولقد بان لك فيما مضى المتعلقة، وكل منها يجوز أن يسبق ذهن قوم إلى أن هذه الصفات عبارة عنه.

فلعل هؤلاء ذهبوا إلى الأول فلهذا قالوا: إنها صفات حقيقية، وقد عرفت ما فيه والحق في الآخرين، والثالث أقرب إلى التحقيق، ولهذا آثره أكثر المحققين وقد مال إلى الثاني طائفة من المتأخرين فعلم أن هذه الصفات من الإضافات ثم جاز أن تكون قوة العلم، والسمع، والبصر واحد واختلاف الصفات يكون باختلاف المتعلقات.

خاتمــة

الصفات الإلهية علي قسمين:

قسم يوجبه العقل مثل كونه تعالى: موجوداً واجباً مؤثراً عالماً غنياً ليس بجسم، ولا جسماني.

وقسم لا يوجبه ككونه تعالى متكلما مرئياً.

وإنما يعلم بقول الصادق، وغاية معاونة العقل فيه تجويزه إياه ونهاية سعي العاقل أن يبين جوازه، إذ مع إنكار العقل وتحقق الدليل على امتناعه لا يتوسع إلا تأويل قول الصادق، وإذا حصل هذا التجويز تم الدليل على ذلك المطلوب، وكذلك كل أمر أخبر الصادق عنه مما لا يستقل به العقل من الحشر، والحساب، والأجر والعذاب. انظر: الصحائف الإلهية (ص/ ١٠٩- ١١٢). غاية المرام (ص٧٤)، والمواقف (١٤٣٢)، وقطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر (ص٦٨)، والشامل (ص٣٥٠)، ولمع الأدلة (ص٨٢)، والإرشاد (ص٧٩)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص٣٥)، واللمع (ص٢٤)، والإبانة (ص٤١)، والتوحيد (ص٤٤)، والتمهيد (ص١٩٧)، والإنصاف (ص٣٨)، وتبصرة الأدلة (١٢١٤)، والمغني (٤٣٤١)، وشرح الأصول الخمسة (ص ١٨٢)، والمحيط بالتكليف (ص١٠٤)، وديوان الأصول لأبي رشيد (ص٤٥٧)، ونهاية الأقدام

القدرة[١] (وهو سبحانه) وتعالى (فاعل بالاختيار[٢]) فالعالم حادث ويمتنع حوادث لا أول لها[٣] (لا بالذات خلافاً للفلاسفة) في قولهم إنه فاعل بالذات (ومن ثم) أي من هنا

= (ص١٨٠)، وشرح المواقف (٨٤٤)، وشرح العقائد النسفية (١١٠٤)، والأساس لعقائد الأكياس (ص٦٩).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لأنه عبارة عن تعلقها بالمقدورات ولا يخفى أن للقدرة تعلقين صلوحي قديم وتنجيزي حادث ويمكن أن يجعل ذلك مبنى كلام الفريقين ويرتفع الخلاف من البين.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك أي ممكن من الفعل والترك ويصحان منه بحسب الدواعي المختلفة وليس بشيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وهذا لا ينافي لزوم صدور الفعل عنه عند حصول الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب بالذات لأنه الذي يجب عنه الفعل نظرا إلى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك أصلا ولا يصدق عليه إن شاء ترك كالشمس في الإشراق والنار في الإحراق ولو كان الباري تعالى موجبا بالذات فإيجابه للحادث إن كان بلا واسطة لم تخلفه عن المؤثر الموجب التام مع كونه لازما له وقد وجد في الأزل وتخلف اللازم عن ملزوم محال أو بواسطة لزم أن يكون كل حادث مسبوقا بآخر لا إلى نهاية وهو باطل.

(٣) قال الشيخ السمرقندي: في اختلاف الآراء في كيفية صدور الفعل عن الله ﷻ:

فقال المليون: إنه تعالى فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك، ويرادفه القادر.

وقال الفلاسفة: إنه موجب بالذات، والموجب هو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل.

وليس في كتب الأولين، والآخرين ما يعتمد عليه وتحقيق هذه المسأله من أهم المهمات، إذ هي أساس تبيان الشريعة، وأصل بنيان الحقيقة وبها ينقطع جل الخلاف بين الفلاسفة، والمليين.

ونذكر ههنا ما يسر الله تعالى لنا فنقول:

الأول: يجب أن نعلم أن وجود الحادث دال على كون الواجب مختارا، لأن التغير من الثابت محال كما نبين بعد، ولما ذهب الفلاسفة إلى كونه موجبا تكلفوا في كيفية صدور الحوادث عنه فقالوا: إنما تصدر عنه الحوادث بشريطة أمر غير قار الذات كالحركة، والزمان، واحتاجوا إلى بيان كيفية صدور ذلك المنقضي عنه فعسر عليهم أن يتمسكوا فيه بمنقض آخر خوفا من التسلسل فذهبوا إلى أن كل سابق من أجزاء ذلك المنقضي يفيد استعداد اللاحق فيتم علية القديم لحصول استعداده، ويجب وجود اللاحق عند ذلك، ولا يقع الاحتياج إلى حادث آخر فلزمهم حينئذ قدم الحركة، والزمان، والعالم وتمثلوا ذلك بالذهاب إلى موضع، فإن الحركة إلى كل حد من حدود المسافة تكون معدة للحركة إلى حد آخر بعده، ويمتنع حصول الثانية عن ذلك المتحرك بدون حصول الأولى عنه، وهذه القاعدة واهية، لأن صدور أصل الحركة، وما يجري مجراها من التغيرات عن السبب الموجب محال، لأن ماهية التغير هي حصول حالة الشيء بعد حالة أخرى =

=

فالتغير لا يتم ضرورة إلا بهما فموجد التغير موجد لهما، والسبب الموجب تأثيره لازم له، وأثره المكتفي بمجرد تأثيره، لازم لتأثيره فمتى صدر عنه إحدى الحالتين يمتنع زوالها وإلا للزم زوال تأثيره وزوال نفسه فعلم أن التغير من الثابت محال. ولئن سلمنا لكن كون السابق معداً للاحق أمر متعذر، لأنه لا يخلو من أن يتم استعداد اللاحق عند وجود السابق أو إنما يتم عند عدمه فإن كان الأول يلزم اجتماع جميع الحوادث دفعة، وإن كان الثاني يكون عدم السابق شرطا لتمام اللاحق، وعدم السابق أيضاً حادث.

فصدوره عن الواجب يتوقف أيضاً إما على منقض آخر، وحينئذ يلزمهم ما هربوا عنه، أو على معد سابق وحينئذ لا يخلو من أن يكون معده هو السابق أو غيره فإن كان السابق لا يجوز أن يتم استعداده عند وجوده، وإلا لما تأخر بل عند عدمه فيلزم اشتراط الشئ بنفسة وإن كان معده غيره فيعود الكلام في أن تمام استعداده هل يحصل عند وجود ذلك الغير أو عند عدمه، ويلزم التسلسل أو الدور.

فإن قلت: جاز أن يتم استعداد اللاحق عند وجود السابق لكن لا يوجد لكون المانع وهو السابق موجودا قلت: هذا غير مضر لأن عدم السابق حينئذ يكون شرطا لوجود اللاحق، ويتم الكلام إلى آخره.

وأيضاً المعني بالاستعداد التام: كونه مستجمعًا لجميع الشرائط، وارتفاع الموانع فمع المانع يمتنع ذلك فعلم: أنه لا أثر للسابق في وجود اللاحق فيحتاج إلى حادث آخر وتسلسل.

وأما حديث الذهاب فليس بشيء لأن المتحرك لو ابتدأ من الحد الثاني أمكنه الحركة قطعا، وإنما تتوقف الحركة الثانية على الأولى بشرط ألا يكون المتحرك على ذلك الحد، وتوقف الحركة بهذا الشرط لا يوجب توقف نفس الحركة فعلم أن الواجب لو كان موجبا لما وجد حادث وينعكس إلى قولنا: لو وجد حادث لما كان الواجب موجباً وهو المطلوب وهذا برهان قاطع يبطل قول الفلاسفة بالكلية.

الثاني: لو كان الواجب موجبًا لما وجد حادث أصلا والتالي باطل. أما الملازمة فلأنه لو وجد حادث على هذا التقدير فلا بد وأن يكون صادرا عن الواجب إما بواسطة أو بغيره وحينئذ إن لم يتوقف صدوره عنه على شرط، أو توقف على شرط قديم لزم إما حدوث القديم، أو قدم الحادث، وإن توقف على شرط حادث فلا بدّ وأن يكون حدوث ذلك الشرط في آن حدوثه وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة، أو تقدم المسبب على السبب وحينئذ يعود الكلام في كيفية صدور ذلك الشرط عن الواجب، ويلزم أحد الأمرين المذكورين، أو انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين دفعه.

أو نقول: لو توقف على شرط حادث فجملة ما توقف صدوره عليها لا بدّ وأن تكون حادثة في آن حدوثه لما مر، وصدور تلك الجملة عن الواجب لا يجوز أن تتوقف على شرط آخر، وإلا لما كانت جملة ما يتوقف صدوره، وحينئذ يلزم أحد الأمرين المذكورين.

فإن قيل: للخصم أن يمنع انتهاء صدور الأشياء إلى الواجب، لأن مذهبه:

=

أن ماهية المعلول الأول، وإمكانه علة للأشياء وليس شيء منها عن الواجب إذ الماهية غير معلولة، والإمكان معلول لها .

قلت: قد بيّنا فيما مضى فساد هذه القاعدة، وبتقدير تسليمه لا تؤثر الماهية في شيء ما لم يتحقق في الخارج، إذ المعدوم لا أثر له، وكذا معلولها، وتحققها إنما كان بالواجب فقد انتهى الصدور إليه ضرورة.

الثالث: لو لم يكن الواجب مختارا لما اختلفت الأجسام في الأوصاف والآثار والتالي باطل أما الملازمة، فلأنها لو اختلفت لكان آثارها المختصة مستندة إلى الواجب، واختصاص كل منها بموصوفه لا بد وأن يكون مستندًا إلى مخصص؛ لامتناع التخصيص بلا مخصص وهو إما أن يكون نفس الجسمية، أو لازمًا من لوازمها، أو شيئا آخر ولا سبيل إلى شيء منها، أما الأول، فلأنه يوجب تساوي الأجسام في جميع الصفات وأما الثاني، فلأنه يعود الكلام في ذلك الشيء بذلك الجسم سواء كان الأمر منفصلا، أو متصلا جوهرا كما زعمت الفلاسفة أنه صورة نوعية، أو عرضا ويلزم إما الدور أو التسلسل. وأما بطلان التالي فظاهر، لأنا نجد الأجسام مختلفة الأوصاف متنوعة الآثار كما في الحبات، والنواة، فإنه يحصل منها أنواع النباتات، وأوصاف الثمرات مختلفة الخواص متفننة الأشكال، والألوان، والطعوم، والروائح.

الرابع: الواجب مختار، لأن صدور الفلكيات مستند إليه فاختصاص الكواكب والأقطاب بمحالها إن كان الفلك بسيطا واختصاص محالها بأمكنتها المتساوية في الحقيقة إن كان مركبا إما أن يكون بإيجابه أو بإرادته والأول محال؛ لأن نسبة إيجاب الموجب إلى أجزاء البسيط واحدة فتعين أن تكون بإرادته وهو المطلوب.

وهذه الأربعة بعيدة.

واستدل العلماء على هذا المطلوب:

بأن النطفة إما أن تكون بسيطة، أو مركبة وعلى التقديرين يلزم أن يكون المؤثر فيها قادرًا حكيمًا، لأنها إن كانت بسيطة فالمؤثر في طباع الأعضاء وفي أشكالها إما أن يكون طبيعة النطفة أو أمرًا خارجًا ولا جائز أن يكون وإلا يلزم أن يكون الحيوان على شكل الكرة، إذ الطبيعة الواحدة في الجسم البسيط تقتضي شكل الكرة والأمر الخارج إما موجب، أو قادر ولا يمكن أن يكون موجبا والا لزم أيضاً شكل الكرة، لأن الموجب نسبته إلى أجزاء البسيط واحد فتعين أنه قادر، وإن كانت مركبة فتكون مركبة من البسائط وحينئذ لا يصح أن يكون المؤثر في شكلها الطبيعة وإلا يلزم أن يكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة بعضها إلى بعض بل يكون أمرًا خارجًا وهو لا يجوز أن يكون موجباً وألا يكون الحيوان على الشكل المذكور لأن نسبة الموجب إلى جميع أطراف الأجزاء البسيطة واحدة فيلزم أن يكون قادراً وهو المطلوب.

وفيه نظر؛ لجواز أن يكون امتزاج الأجزاء مانعًا من الكرية.

وأما الفلاسفة فاحتجوا على كون الله تعالى موجبا بحجج ضعيفة.

فالأول: لو كان مختارا فلا يخلو من أن يكون الفعل أولى به من الترك أو لا فإن كان يكون حصوله كمالا له فيكون في ذاته ناقصا مستكملا به، وإن يكن كان عبثاً وهو غير جائز على القادر الحكيم.

والجواب: إن القاصد قد يقصد إلى الشيء لكونه أولى بالنسبة إليه لاستكماله به فيكون ناقصا بذاته. وقد يقصد إلى أولى الطرفين لا بالنسبة إليه بل في نفس الأمر لضرورة أحد الطرفين، إذ لا بدّ وأن يفعل أو يترك وحينئذ يكون اختيار الأولى عين الحكمة والكمال فحينئذ لو أريد به الأولوية بالمعنى الأول فلا نسلم أنه لو لم يكن أولى لكان عبثا بل يكون أولى بالمعنى الثاني، وإن أريد الثاني فلا نسلم أنه لو كان أولى لكان مستكملاً به.

الثاني: مؤثرية الواجب إن كانت لذاته، أو لصفة قديمة وجب دوام المؤثرية بدوامه، وإذا وجبت المؤثرية كان موجبا لا مختاراً وإن كانت لصفة حادثة عاد الكلام في أن مؤثريته فيها إما لذاته، أو لصفة قديمة، أو حادثة ويلزم إما دوام المؤثرية أو التسلسل والثاني باطل فتعين الأول.

والجواب: لم لا يجوز أن تكون المؤثرية لصفة قديمة وهي الإرادة ولا يلزم دوام المؤثرية، إذ الإرادة قد تسبق على التأثير؟

الثالث: الواجب عالم بكل المعلومات وخلاف ما علم محال فمعلوم الوجود واجب، ومعلوم العدم ممتنع وذلك يقتضي كونه موجباً.

والجواب: أن العلم بالوقوع تابع للوقوع للقدرة فلا يكون مانعاً لها.

الرابع: لو كان مختاراً فإما أن يكون مخلوقه في الأزل ممكنًا أو لا.

ولا سبيل إلى شيء منهما أما الأول، فلأنه لو كان ممكنا لجاز وقوعه في الأزل وذلك محال، لأن فعل القادر يمتنع أن يكون أزلياً وأما الثاني فلأنه لو لم يكن ممكنا في الأزل ثم صار ممكناً فيما لا يزال يلزم انقلاب الشيء من الامتناع إلى الإمكان وهو محال.

والجواب: لا يلزم من كونه ممكنا في الأزل بحسب الذات جواز وقوعه وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن ممتنعًا بالغير، والأمر كذلك لكونه فعلا للقادر.

الخامس: الواجب إن استجمع جميع ما لا بدّ منه في التأثير وجودياً كان، أو عدميا امتنعه الترك، وإن اختل شيء منهما امتنعه الفعل فلا يكون قادرًا على الفعل والترك.

والجواب: أن وجوب الفعل، أو الترك باختياره، وقصده لا ينافي قادريته. ثم بعضهم أراد التوفيق بين المذهبين فقال: الموجب مختار أيضاً بالتفسير الذي ذكرتم، لأنه يصدق عليه حالة صدور الفعل عنه أنه إن شاء ألا يفعل لا يفعل، ولا يلزم منه صدق: إنه شاء ألا يفعل، لأن صدق الشرطية لا يوجب صدق المقدم كما في القادر فإنه إذا شاء شيئا، ويجزم بإيجاده يصدق عليه أنه إن شاء أن لا يفعل لا يفعل مع أنه لا يصدق عليه في تلك الحالة أنه شاء أن لا يفعل. وفيه نظر، إذ لا نسلم: أن الموجب إن شاء أن لا يفعل يمكنه أن لا يفعل.

وهو قولهم إنه فاعل بالذات أي من أجل ذلك (قالوا بقدم العالم ويجوز حوادث لا أول لها والكلام) أي كلامه تعالى النفسي [(١)] (قديم خلافا للمعتزلة) في قولهم ليس بقديم

=

خاتمـــة

الموجب يجب أن يقارنه فعله المكتفي بمجرد تأثيره بالزمان، لكون صدور الفعل واجباً عنه.

وأما المختار فيجب تأخر فعله عنه، لأن الفاعل المختار لا يقصد إلى الموجود قصد إيجاد ولا تدعوه داعية الإيجاد إلا إلى المعدوم، وهذا أمر ضروري فيكون سابقًا على أثره، ويخص بالواجب أن تأثيره حادث، إذ لو كان قديما مصاحبًا له منذ وجوده كان ناشئاً عن طبعه وإلا لكان من خارج، ويلزم تأثر الواجب عن الغير وإذا كان ناشئاً عن طبعه لما كان مختاراً.

وإذا كان التأثير حادثا كان الأثر أيضاً كذلك. الصحائف الإلهية (ص/ ١١٩- ١٢٤).

(١) العالم عند المتكلمين كل ما يوجد سوى الله تعالى، واتفق المتكلمون على حدوث العالم، ولما كان غير الواجب عندهم منحصرا في الأجسام، وأجزائها وأعراضها خلافاً للفلاسفة، فإنهم أثبتوا العقول، والنفوس، والهيولى اكتفوا في الأكثر لهذا المطلوب على بيان حدوث الأجسام فإن بذلك يستدل أيضاً على حدوث أجزائها التي هي جواهر فردة، ويلزم منه حدوث أعراضها أيضاً.

وقد اختلف أهل العلم في حدوث الأجسام على أربعة مذاهب:

فالأول أنها حادثة بذواتها، وصفاتها وهو قول المسلمين، واليهود والنصارى، والمجوس.

الثاني: الأفلاك، وأعراضها الثابتة وهيولى العناصر قديمة بشخصها وحركات الأفلاك، وجسمية العناصر قديمة بنوعها، وأوضاع الأفلاك والصورة النوعية للعناصر قديمة بجنسها وهو مذهب أرسطو وأتباعه.

الثالث: الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو رأي أكثر الفلاسفة المتقدمين على أرسطو، وجميع الثنوية.

ثم اختلف هؤلاء فقال قوم: إن الذوات القديمة كانت أجساماً.

وقال الباقون: لا، واختلف الأولون في ذلك الجسم: فمنهم من قال: إنه التراب وكون الثلاثة الباقية بالتلطف، وقيل: هو النار وكون الثلاثة بالتكاثف، وهو قول أبرقليطس.

وقيل: هو الماء، وقد تحرك فأوجبت حركته سخونة فتصاعد على وجهه بسببها زبد، وارتفع منه بخار دخاني فتكونت الأرض من الزبد والسماء من الدخان، وحصل بينهما الباقية وهو مذهب ثاليس هكذا جاء في أول التوراة.

وقيل: هو الهواء، وكانت الباقية بالكثائف، والتلطف وهو قول إنكسايس.

وقيل: هو البخار، وكون اللطيفين بالتلطف والكثيفين بالتكاثف.

وقيل: هو أجزاء جسمانية كرية صلبة، ولتشابه أجزاء الخلاء لم يكن بقاء كل جزء في جزء معين منه أولى فيلزم كونها متحركة دائما، ثم اتفق لتلك الأجزاء تصادم مخصوص فتمانعت بسبب حركاتها المقاومه فتكونت السماوات، ولما استدارت وكان باطنها مملوءا من الأجسام عرض للقريب منها جدا تسخن جداً وهو النار، وللبعيد جدا تكاثف وبرودة جدا وهو الأرض،

=

والقريب من النار هو الهواء، والبعيد الماء، وتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان باختلاف حركات الأجرام المساوية وهو مذهب ديمقراطيس.

والذين قالوا: إن الذوات القديمة ليست بجسم فمنهم من قال إنها خمس:

الناري والنفس، والهيولى، والزمان، والمكان.

وهو قول الحرنانيين، وقيل: إنه منقول من غاديمون الذي يقال له شيث عليه السلام، ومنهم من قال: إنها الوحدات المجردة القديمة، والوحدة إذا عرض لها الوضع صارت نقطة، وتركب الخط من نقطتين، والسطح من الخطين، والجسم من السطحين وهو مذهب فيثاغورس، وأصحابه ومنهم من قال: إن العالم مولد من امتزاج النور والظلمة القديمين وهو قول: الثنويه.

الرابع التوقف في هذه الأجسام وهو مذهب جالينوس.

وأما كونها قديمة الصفات محدثة الذوات، وغيره من الأقسام الآتية بالنسبة إلى بعض من الأجسام، والأعراض فمما لم يسمع من أحد.

والحق: أن الأجسام، وأجزاءها، وأعراضها حادثة، لأنها مستندة إلى الله تعالى وقد بينا بالبراهين القاطعة أن الله تعالى فاعل بالاختيار، وأن فعل المختار حادث.

واستدل المِلّيون علي حدوث الأجسام بوجوه.

البرهان الأول لو كانت الأجسام أزلية لكانت في الأزل إما متحركة، أو ساكنة، لأنها إن لم تبق في حيز واحد فهي متحركة، وإن بقيت فهي ساكنة وكل منهما باطل، أما الأول فلوجوه:

فالأول ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، لأن الحركة إنما تكون من حالة إلى أخرى فتكون مسبوقة بالأولى، وماهية الأزل تنفيها فامتنع كونها أزلية وفيه نظر، لأن الحركة إنما توجد في ضمن الجزئيات، وكونها مسبوقة بالغير لا ينافي دوام جزئياتها المترتبة فجاز ترتبها إلى غير النهاية، وليس المراد بأزلية الحركة سوى ذلك.

الثاني الحركة فيما لا يزال موقوفة على مضي الحركات الماضية فما لم تنقض تلك الحركات لا تحصل تلك الحركة فلو كانت الحركة الماضية غير متناهية لاستحال انقضاؤها، لامتناع انقضاء ما لا نهاية له والموقوف على محالٍ محالٌ فيمتنع حصول الحركة فيما لا يزال، وهذا باطل.

وفيه نظر؛ لأن هذا التوقف توّقف وهمي، إذ لو كان حقيقيا لكان في وقت من الأوقات وليس كذلك، لأن ما من وقت فرض إلا ويكون بين ذلك الوقت، وتلك الحركة أعداد متناهية فيكون دائما غنيا عنها ولئن سلمنا لكن لا نسلم امتناع انقضائها، وإنما يكون كذلك أن لو كان الطرف الغير متناهي نحو تلك الحركة.

الثالث: جزئيات الحركة متعاقبة حادثة فقبل كل منها عدم لا أول له فعدمات الكل مجتمعة في الأزل، وليس معها شيء من الوجودات وإلا لزم اجتماع النقيضين.

وفيه بحث؛ لأن ذلك يوجب ألا يكون شيء من جزئيات الحركة أزلياً لاجتماع عدماتها في الأزل، ولا نزاع فيه لا أن لا تكون الحركة من حيث هي أزلية وإنما يلزم أن لو ثبت أن عدمها أزلي وهو عين النزاع.

=

الرابع: لا يخلو من أن يكون شيء من جزئيات الحركة حاصلا في الأزل، أو لا والثاني المطلوب، والأول محال، لأنه إما أن يكون مسبوقا بالغير، أو لا وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون أزليا، أما الأول، فظاهر، وأما الثاني، فلأنه لو لم يكن مسبوقا لما كان قبلة حركة، ولا يمكن بقاؤه إلا يسيرا، لامتناع بقاء جزئيات الحركة فيلزم حدوثه.

وفيه نظر؛ إذ لا يلزم بتقدير أن لا يكون شيء من جزئيات الحركة في الأزل عدم الحركة من حيث هي والكلام فيها.

الخامس: لا يخلو من أن يكون كل جزء من أجزاء الحركة مسبوقاً بالغير أو لا فإن لم يكن بعضها غير مسبوق فيكون هو أول الحركات ويلزم حدوثه كما مر، وإن كان كل جزء مسبوقا فيكون الجميع مسبوقاً بالغير، وإلا لكان البعض غير مسبوق هذا خلف وذلك الغير لا يجوز أن يكون جزءا من تلك الأجزاء، وإلا لما كان المأخوذ مجموعاً وإذا كان المجموع مسبوقاً بغيره كان حادثاً.

وفيه نظر؛ لأنه إن أراد بالجميع كل واحد فلا شك أنه مسبوق.

لكن لا نسلم أن ذلك الغير غير الحركة، وإن أراد المجموع من حيث هو فلا يلزم من كونه غير مسبوق بالغير كون البعض غير مسبوق، لأن القضية حينئذ تكون شخصية ونقيضه قولنا: ليس المجموع مسبوقا بالغير فلا نسلم أنه خلف.

السادس: كلما تحرك زحل دورة تحرك الشمس ثلاثين فعدد دورات زحل أقل من عدد دورات الشمس، والأقل من غيره متناه، والزائد علي المتناهي بالمتناهي متناه فعددهما متناه.

وأجابوا بأن تضعيف الواحد إلى غير النهاية أقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونهما غير متناهيين.

وفيه نظر؛ لأنه إنما يكون أقل أن لو كان عدد مراته مساويا لعدد مرات تضعيف الاثنين، وذلك غير معلوم.

السابع: تقدر الأدوار الماضية من اليوم لا إلى أول جملة، ومن أمس أيضاً جملة، ثم نطبق الطرف المتناهي من إحدي الجملتين على الطرف المتناهي من الأخرى فإن لم تقصر إحداهما في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهؤلاء مع غيره وإن قصرت كانت متناهية والأخرى زائدة بمتناه فهي أيضاً متناهية.

وأما الثاني: وهو كونها ساكنة فأيضاً باطل، لأن السكون وجودي، وكل وجودي أزلي يمتنع زواله، وإنما قيد بالوجودي، لأن العدمي جاز زواله وإلا لما وجدت الحوادث، أما كونه وجوديا، فلكونه قسما من أقسام الكون، وأما امتناع زواله فلأن الموجود القديم إن كان واجبا فذاك، وإن كان ممكناً كان عن واجب دفعاً للتسلسل، موجب لأن فعل المختار حادث كما مر فتأثيره إن لم يتوقف علي شرط لزم من وجوب دوامه وجوب دوام الأثر، وإن توقف فإن كان ذلك الشرط واجبا لزم دوام الأثر، وإن كان ممكنا فتأثير الواجب فيه إن لم يتوقف على شرط لزم دوامه ودوام الأثر إذ لا يكون ذلك الشرط مختارا لما مر وإن توقف عاد الكلام فيه. ولزم إما التسلسل، أو الدوام.

وفيه نظر؛ لجواز أن يكون الشرط عدم شيء فإذا ارتفع لطريان وجود ذلك الشيء فيما لا يزال

زال القديم.

البرهان الثاني: كل جسم متناهي القدر، وكل متناهي القدر، محدث.

أما الأول؛ فقد مر في صدر الكتاب. وأما الثاني، فلأن كل متناهي القدر يجوز عقلا كونه أزيد وأنقص فاختصاصه به دونهما لمرجح وذلك المرجح لا يكون موجبا، لأن نسبة الموجب إليه، وإلى الأزيد والأنقص واحد فيكون مختاراً، وفعل المختار محدث.

وفيه نظر؛ لجواز أن لا يقبل الجسم منه إلا واحداً منها إما بحسب نوعه، أو شخصه.

البرهان الثالث: الأجسام ممكنة، لكونها مركبة فلا بد لها من مؤثر والمؤثر إما أن يؤثر فيها حال بقائها، أو حال حدوثها، أو حال عدمها والأول باطل، لامتناع إيجاد الموجود، والثاني والثالث يحقق المطلوب.

وفيه نظر؛ لأن التأثير إنما يكون في آن الوجود لكنه يكون مقدماً على الوجود بالذات فلا يلزم إيجاد الموجود.

البرهان الرابع: لو كان الجسم قديماً لكان قدمه غير ذاته، لكونه مشتركاً بينه، وبين الواجب فإن كان قديما تسلسل، وإن كان حادثاً كان القديم حادثاً.

وفيه نظر؛ لأن قدم القدم عينه، وأيضاً ذلك معارض بأنه لو كان حادثاً فحدوثه إما قديم أو حادث، والأول يوجب قدم الحادث والثاني التسلسل.

واحتج القائلون بالقدم بوجوه:

الأول: العالم مستند إلى الله تعالى فكل ما لا بد له في المؤثرية إن لم يكن حاصلا في الأثر كان بعضه حادثا فحدوث ذلك البعض إما أن يتوقف على مرجح أو لا والثاني يوجب الترجيح بلا مرجح والأول لا يجوز أن يكون ذلك المرجح قديما، وإلا لكان كل ما لا بد له أيضاً قديما فيكون حادثا، وعاد الكلام فيه، وتسلسل.

وإن كان الكل حاصلاً في الأزل يمتنع أن يتخلف العالم عنه وإلا فلا يخلو من أن يكون اختصاصه بوقت حدوثه لمرجح، أو لا.

والأول: يوجب خلاف المقدر، والثاني: الترجيح بلا مرجح.

والجواب: لم لا يجوز أن يكون جميع ما لا بد منه حادثا بسبب حدوث تعلق إرادة الله تعالى بالإيجاد، ولا يحتاج اختصاص التعلق إلى مرجح، لما بينّا في الصحيفة السادسة أن تعلق الإرادة لا يحتاج إلى مرجح؟

وأجاب المتكلمون عنه بوجوه:

فالأول كل ما لا بدّ منه حادث ولا يلزم التسلسل، لأن إرادته لذاتها اقتضت التعلق بإيجاده في ذلك الوقت.

وفيه نظر؛ قد مر في الصحيفة السادسة.

الثاني أنها تعلقت به في الوقت لتعلق العلم به في ذلك الوقت.

وفيه نظر؛ لأن العلم تابع للمعلوم التابع للإرادة فامتنع كون الإرادة تابعة للعلم.

الثالث الأزلية مانعة من الأحداث، لأن فعل المختار تمتنع أزليته ومن جملة ما لا بد منه ارتفاع المانع.

وفيه بحث؛ لأنه لو وجد العالم قبل أن وجد بمقدار سنة بل ألف سنة، وأكثر لم يصر بذلك أزليا فالمانع مرتفع قبل وجوده فاختصاص حدوثه بذلك الوقت يوجب إما وقوع الممكن لا لمرجح، أو التسلسل.

الرابع العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكناً فيه.

وفيه بحث؛ إذ الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان ممتنع إلا أن يراد: الإمكان الوقوعي وهو الذي يقع في مقابلة الوجوب والامتناع مطلقا سواء كانا ذاتيين أو بالغير لا الإمكان الذي يقع إزاء الوجوب، والامتناع الذاتيين.

وقد أومأنا إلى هذا البحث في كتاب القسطاس ولعل مراده هذا .

وقالت الفلاسفة: لا أول لصحة تأثير الباري في وجود العالم، ولا أول لصحة وجود العالم، وبطل قولكم بامتناعهما أزلا.

بيان القضيتين من وجوه:

فالأول لو كان لشيء من الصحتين مبدأ لزم قبل ذلك المبدأ إما الوجوب الذاتي، ولزم قدم العالم، أو الامتناع الذاتي، ولزم الانقلاب.

الثاني حدوث ذلك الإمكان إن كان لأمر كان الإمكان ممكنا، ويعود الكلام في إمكانه وإلا أمكن حدوث الحوادث لا لأمر.

الثالث حدوثه إن كان لحدوث أمر عاد الكلام فيه، وإلا لم يكن اختصاص حدوثه بذلك الوقت أولى من غيره.

وأجاب المتكلمون بأنه لا يلزم من أزلية إمكان العالم إمكان أزليته، لأن الحادث بشرط كونه حادثًا إمكانه أزلي، لما ذكرتم، وليست أزليته ممكنة لاستحالة أزلية الحادث من حيث أنه حادث

فإن قلت: الممكن ما له الإمكان، فلو كان إمكان الوقوع أزليا لكان الوقوع ممكناً في الأزل فيكون أزلية العالم ممكنة ولا نسلم أن الحادث من حيث أنه حادث إمكانه أزلي.

قلت: ما ذكره المتكلمون راجع إلى ما ذكرنا من الإمكانين: الذاتي، والوقوعي؛ إذ الذاتي متحقق بالنسبة إلى الأزل دون الوقوعي، وكون الشيء ممكناً بالإمكان الذاتي أي كونه بحيث لا يقتضي لذاته الوجود، والعدم لا يوجب كونه ممكناً بالإمكان الوقوعي، والمفيد هذا، والحادث من حيث أنه حادث إمكانه الذاتي أزلي؛ وإلا لزم الانقلاب؛ إذ هو بهذه الحيثية واقع فيكون ممكناً.

الوجه الثاني: لو كان العالم حادثاً فلا يخلو من أن يكون وجود الباري تعالى متقدماً على وجود العالم، أو لا فإن كان فلا يخلو من أن يكون ذلك التقدم بقدر متناه، أو غير متناه فإن كان متناهيا لزم حدوث الباري، وإن لم يكن متناهياً فلا بدّ وأن يكون ذلك التقدم بالزمان؛ لأن معنى التقدم غير المتناهي أنه لا ينتهي وجود المتقدم إلى حد لا يكون قبله، والقبلية لا تتحقق إلا بالزمان، ويكون ذلك الزمان غير متناه فيلزم قدم الزمان ومن قدمه قدم الحركة؛ لأن الزمان

=

مقدار الحركة، ويلزم قدم المتحرك، ولزم قدم العالم.
وإن لم يتقدم الباري على العالم لزم إما حدوث الباري، أو قدم العالم.
والجواب: أن قولهم ذلك التقدم بقدر متناه، أو غير متناه إن أرادوا بقدر من الزمان، أو الحركة، أو غيرهما فلا نسلم تحقق شيء منها قبل وجود العالم، وإن أرادوا الزمان المقدر فذلك صحيح لكن لا يلزم قدم الزمان.
الوجه الثالث: مؤثرية الله تعالى في العالم غيرهما؛ لكونها نسبة وهي ثبوتية لأنها نقيض اللامؤثرية المحمولة على المعدومات فهي إن كانت حادثة لزم التسلسل فتكون قديمة، ولزم قدم العالم.
والجواب: أن مؤثريته حادثة، ومرجحها تعلق إرادته تعالى.
الوجه الرابع: لو كان العالم حادثاً لكان له مادة سابقة عليه؛ لأن كل حادث ممكن قبل الحدوث؛ وإلا لزم الانقلاب؛ والإمكان أمر وجودي فلا بدّ له من محل غير الحادث؛ لامتناع قيام الوجودي بالمعدوم وهو المادة فالمادة سابقة عليه، وهي لا تكون حادثة، وإلا لكانت لها مادة أخرى؛ لما بينّا، ولزم التسلسل، وقدم المادة والمادة لا تخلو عن الجسمية؛ وإلا فإن لم تكن ذات وضع امتنع حلول الجسمية التي هي ذات وضع بالذات فيها، وإن كانت فإن لم تنقسم في شيء من الجهات كانت نقطة، وإلا فخطاً، أو سطحاً أو جسماً إن انقسمت في جهة واحدة، أو في جهتين، أو ثلاث وعلى التقديرات لزمها الجسمية فثبت قدم الأجسام.
والجواب: أن الإمكان أمر اعتباري كما مر فلا حاجة له إلى المحل.
الوجه الخامس: لو كان العالم حادثاً لكان الصانع مختاراً، والتالي باطل أما الملازمة فواضحة؛ لأن الموجب لا يتخلف عنه أثره؛ وإلا يلزم الترجح بلا مرجح أو التسلسل؛ لما مر في الوجه الأول.
وأما انتفاء التالي؛ فلأن الصانع لو كان مختاراً فلا يخلو من أن يكون وجود العالم أولى في نفسه من عدمه، أو لا، فإن لم يكن فلا يخلو من أن يكون الصانع محتاجاً إليه في ذاته، أو صفاته أو لا، والأول بين الفساد، وكذا الثاني؛ لأن ما لا يكون في نفسه أولى، ولا محتاجاً إليه كان فعله عبثاً وهو على الحكيم القادر الغني محال، وإن كان وجوده أولى من عدمه فلا يخلو من أن يكون أولى مطلقاً، أو بحسب تلك الحالة فإن كان الأول كان تركه من الأزل إلى حين حدوثه مقتضياً للاحتياج، أو العبث كما مرّ، والثاني محال؛ إذ لا تميز في العدم الصرف، والنفي المحض.
فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون الزمان قد خلقه الله تعالى قبل العالم ويصير وجود العالم أولى في حين؟ قلت: حينئذ يعود الكلام بعينه في خلق الزمان.
والجواب: لا نسلم أن ما لا يكون أولى، ولا محتاجاً إليه لا يجوز على المختار؛ إذ المختار يجوز أن يفعل المرجوح لا سيما المساوي.
ولئن سلمنا ذلك لكن لا يأتي ذلك في الترك، لأن ترك الشيء وإن كان فعله أولى لا يكون عبثاً بل العبث إنما يكون بالنسبة إلى الفعل لمصادقته الإرادة، والقصد، والتأثير دون الترك. انظر: الصحائف الإلهية (ص/ ١٥٧- ١٦٥)، التوحيد للماتريدي (ص١١)، والتمهيد للباقلاني (ص ٢٢)، وتبصرة الأدلة لأبي المعين(١٣)، وأصول الدين للبغدادي (ص٢٣)، والشامل للجويني =

لنفيهم الكلام النفسي (والقرآن إن أريد به المقروء[1] فهو النفسي كقولنا القرآن كلام الله قديم غير مخلوق وإن أريد به القراءة) أي: العبارة (كقولنا قراءة القرآن أو) أي: إن أريد به (المكتوب كقولنا يحرم على المحدث مسه فالمراد) بكل منها (الدلالة على كلام الله تعالى فيكون) أي: القرآن بهذا المعنى (حادثا والحشوية) وهم القائلون بأنه جسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء (وجعلوا القراءة المقروء وقد فرق) الإمام (أحمد رحمه الله بينهما) أي بين القراءة والمقروء (فحكى البيهقي والقاضي) أبو بكر (وغيرهما عنه أنه قال من قال لفظي بالقرآن) أي ملفوظي به أي تلفظي به[2] في قوله القرآن كلام الله تعالى (مخلوق فهو) على التفسير الأول (جهمي) وعلى الثاني قدري وإليه أشار بقوله (أو غير مخلوق) أي لله (فقدري قال القاضي وهو) أي فرق الإمام أحمد بينهما أي بين القراءة بالتفسير الثاني والمقروء بالتفسير الأول (يدل على إمامته في هذا العلم) أي علم الكلام (لأن الجهمي) من المعتزلة (قائل بخلق القرآن والقدري) منهم (قائل بخلق العبد أفعاله. وقال البيهقي): لم يرد بذلك الفرق (بل أشار) به (إلى

=

(٤)، والإرشاد له (ص١٧)، ولمع الأدلة (ص٧٦)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص٣٩)، ونهاية الأقدام (ص٥)، وشرح العقائد النسفية (١٦٨)، والفصل في الملل والنحل (١١٤)، والمواقف (ص٢٤٤).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: فهو النفسي الظاهر والحقيقة غير ظاهر لأن المقروء حروف وألفاظ والنفسي منزه عنها لأنه عبارة عن صفة أزلية منافية للسكوت والآفة الباطنتين وهي صفة واحدة لا تكثر فيها كسائر الصفات لها تعلقات والنظم المعجز دال على تلك التعلقات على ما هو والتحقيق كما بيناه في حواشي أم البراهين وذلك النظم يسمى كلام الله حقيقة لدلالته على ذلك ولأنه ليس من تأليفات المخلوقين والقرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترع الله تعالى وما يقرؤه كل أحد عنه لا مثله وإخبار بعضهم أنه اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا نوعيا ولا ما يقرؤه قارئ نفيه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب إلى قائل وإذا علمت ذلك فقوله فهو النفسي أي الدال عليه أو على تعلقاته كما أشار إلى ذلك السعد عند قوله: "النفسي والقرآن كلام الله غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بألسنتنا مسموع بآذاننا غير حال فيها: ": حيث قال: هو معنى قديم قائم بذات الله يلفظ به ويسمع بالنظم الدال عليه وقوله: "يلفظ به": أي: باللفظ عليه بدليل ما بعده، لكن قوله بعد ذلك فالمراد الدلالة على كلام الله يأبى ذلك فتأمل.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أخذ هذا من قوله بعد: "لأن الجهمي... الخ"، لأنه يعلم منه أن الجهمي يفسر اللفظ بالملفوظ والقدري بالمتلفظ.

السكوت عن الكلام في هذه المسألة) لبشاعة القول فيه وأنت خبير بأن الخلاف بين الجهمي والقدري لفظي لا معنوي وبأن الأشعري قائل في الكلام اللفظي بما قاله الجهمي لكن يخالفه في أنه يثبت الكلام النفسي بخلاف الجهمي [١] (قال) أبو الحسن الأشعري:

---

(١) اتفق المليُّون على ذلك، واختلف المتكلمون في معنى كلامه تعالى:

فقالت المعتزلة، والحنابلة: هو هذه الحروف، والألفاظ الدالة على تلك المعاني لكن المعتزلة ذهبت إلى أنها حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى وقالوا معنى كونه متكلما كونه موجدا لهذه الحروف، والأصوات الدالة على المعاني في أجسام مخصوصة وقال أبو الهذيل: قوله تعالى للشيء كن عرض حادث لا في محل، وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الأجسام، وزعمت الحنابلة: أنها قديمة قائمة بذات الله تعالى.

وقالت الأشاعرة: كلام الله تعالى هو مفهوم هذه الألفاظ المسمى بالكلام النفسي وهو أزلي قائم بذات الله تعالى.

وقالت الكرامية: كلام الله أزلي لكنه ليس بلفظ ولا معناه بل هو قدرته علي إحداث قوله في ذاته، والقول هو هذه الألفاظ الدالة ففرقوا بين كلامه، وبين قوله، وجعلوا قوله حادثا قائما بذاته.

وبطلان قيام الحوادث بذاته تعالى سيجيء.

واحتجت المعتزلة، والحنابلة: على أن كلام الله تعالى هو هذه الحروف والأصوات الدالة بوجوه:

فالأول: الكلام في اللغة، والعرف هو هذه.

الثاني: قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ (يوسف: من الآية٢) وصف القرآن بكونه عربيًا.

الثالث: قولة تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾ (التوبة: من الآية٦) والمسموع هو الأصوات، والحروف. ثم قالت المعتزلة هذه الحروف والأصوات حادثة لأنه إما أن يقال إنه تعالى تكلم بهذه الحروف في الأزل دفعة أو على التعاقب فإن كان الأول لم يحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها، لأن التي نسمعها حروف متعاقبة.

فحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع أزليا، وإن كان الثاني كان وجود كل منها مسبوقا ومشروطا بانقضاء السابق فتكون حادثة ضرورة، وإذا كانت حادثة لا يجوز قيامها بذات الله تعالى ولا بأنفسها فتعين قيامها بغير الله تعالى.

وقالت الحنابلة: لما ثبت أن كلام الله تعالى هو هذه الحروف والأصوات ولا يجوز قيامها بذات الغير، لأن صفة الشيء لا يمكن قيامها بالغير ولا بأنفسها فتعين قيامها بذات الله تعالى فتكون قديمة، وإلا لصارت ذاته تعالى محلا للحوادث.

والجواب عن الأول: أن الكلام قد يطلق على الكلام النفسي.

كقول الشاعر إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً.

وعن الثاني والثالث: أن معنى الأول: أنا أنزلناه قرآناً معبراً بالعربي ومعنى الثاني: حتى يسمع لفظ كلام الله تعالى، لأن صرفها إلى ذلك أولى من التزام قيام صفة الله تعالى بالغير والتزام قدم هذه

=

الحروف، والالفاظ.

والحق: أن كلام الله تعالى هو الكلام النفسي.

وتحقيقه: أن من يريد أن يأمر، أو ينهى، أو يخبر، أو يستخبر يجد في نفسه قبل التلفظ معناها، ثم يعبر عنه بلفظ، أو كتابة أو إشارة فذلك المعنى هو الكلام النفسي، وما عبر به هو الكلام الحسي ومغايرتهما بيّنة، إذ المعبر به قد يختلف باختلاف كل من هذه الثلاثة نوعا، وصنفاً دون المعنى.

والظاهر: أن الكلام النفسي غير العلم، إذ هو مع قصد الخطاب دون العلم، وغير الإرادة، والقدرة وغيرهما.

ولا يظن أن الأمر هو الإرادة، إذ الأمر قد يوجد دون الإرادة كما في أمر الكافر، وبالعكس كما يراد ولا يؤمر.

وإذا عرف ذلك فنقول: إن الله تعالى موصوف بالكلام النفسي، لأن العقل لا يأبى عن ذلك، وقد ثبت نبوة الأنبياء عليهم السلام وهم اتفقوا: على كونه تعالى متكلماً، وكل من هاتين المقدمتين علم بالتواتر.

ثم الكلام الذي اتفقوا علية إما هذا المعنى، أو اللفظ الدال عليه وعلى التقديرين يلزم قيام هذا المعنى بذاته تعالى وهو ليس بحادث، وإلا فإن كان قائماً بذاته تعالى يلزم قيام الحوادث بذاته، وإن كان قائما بغيره يلزم قيام صفة الشيء بغيره، وإن كان قائماً بنفسه يلزم قيام العرض بذاته.

واستدل من قال بحدوث كلام الله تعالى بالمعقول، والمنقول.

فالأول: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء بدون المخاطب عبث سفه.

الثاني: أنه تعالى أخبر بلفظ الماضي في مواضع كقوله تعالى:

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً﴾ (نوح: من الآية١) فلو كان الكلام قديما لزم الكذب، وكونه حادثا، لكونه مسبوقاً بالمخبر عنه.

الثالث: اتفق الأصوليون على أن القرآن الذي هو كلام الله تعالى هو هذه الألفاظ الدالة على تلك المعاني، لأنهم عرفوه بأنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه والإنزال، والإعجاز إنما هو للفظ.

وعرفه الغزالي: بأنه ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً فحينئذ يكون كلام الله تعالى حادثا، ويلزم أيضاً أن لا يكون كلام الله تعالى هذا الكلام النفسي، وإلا لما كان القرآن كلام الله تعالى.

وأما المنقول: فالأول: قوله تعالى ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾(يس: ٨٢) والكائن حادث فكن أيضاً حادث وهو كلام الله تعالى.

الثاني: القرآن ذكر، لقوله تعالى: ﴿ص * وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ (ص: ١-٢) ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ﴾ (الأنبياء: من الآية٥٠) ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ (الزخرف: من الآية٤٤) وكل ذكر محدث لقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ (الأنبياء: من الآية٢) ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ﴾ (الشعراء: من الآية٥) واعلم أن هذه الشبه مشكلة.

-

=

والجواب عنها صعب لا سيما الأولين، واضطربت الأراء في جوابها فقال عبد الله بن سعيد: إن كلام الله تعالى في الأزل ما كان أمراً، ولا نهياً ولا خبراً ثم صار فيما لا يزال كذلك.

وفيه نظر؛ لأنا لا نفهم من كلام الله تعالى سوى هذه الأوامر والنواهي، والأخبار والاستخبارات فإن جعلها كلام الله تعالى فقد سلم حدوث كلامه وإن جعلها غير ذلك فهو غير معقول وعليه بيانه، إذ لا يتصور معنى ينقلب إلى معنى آخر.

وأما جمهور الأصحاب فذهبوا: إلى أن كلام الله في الأزل كان أمراً ونهياً، وخبراً. ثم منهم من قال: المعدوم في الأزل مأمور على تقدير الوجود. وهذا غير دافع، إذ الشبهة وهي أمر المعدوم، وخطابه باقية بحالها ومنهم من قال: إنه كان في الأزل آمراً من غير مأمور ثم لما استمر، وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر. وضربوا له مثلا وهو أن الانسان إذا قرب موته قبل ولادة ولده فربما يقول لبعض الناس إذا أدركت ولدي فقل له إن أباك كان يأمرك بتحصيل العلم فههنا قد وجد الأمر والمأمور معدوم حتى لو بقي ذلك الأمر إلى أوان بلوغ ذلك الصبي لصار مأمورا به.

وفيه بحث، إذ الكلام فيما ليس هناك مأمور، ولا من ينهي إليه.

وأجاب بعضهم على أصل الأشاعرة: أن كلام الله تعالى إنما هو الخبر والخبر في الأزل واحد لكنه تختلف إضافته بحسب اختلاف الأوقات وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالة علية كما في العلم فإنه صفة واحدة تختلف باختلاف المعلومات.

ولعل الأشاعرة إنما ذهبوا إلى انحصار كلام الله تعالى في الخبر لهذا الغرض.

وفيه كلام، إذ بتقدير تسليم الانحصار لا نسلم جواز تغير معنى الخبر بتغير الأوقات. وهذا ما قيل، والحق في جوابـــه: أن الكلام النفسي الذي هو معاني معقولة إنما يقع الخطاب بها مع المخاطب المعقول أيضاً ضرورة فجاز أن يكون الخطاب به مع مخاطب معقول يوجد في زمان آخر قبل، أو بعد، ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله. وإنما يستقبح ذلك في الكلام الحسي، إذ يجب فيه حضور المخاطب الحسي، هذا جواب حسن بديع.

والجواب عن الثالث: أن القرآن هو الكلام النفسي الملفوظ بتلك الألفاظ فلذلك جاز وصفه بالمنزل، والمعجز والمعنى من كون القرآن كلام الله تعالى كون الكلام النفسي كذلك.

وعن الرابع: أن طلب الكون أزلي لكنه بالنسبة إلى زمان المكون كما يقال اليوم لشيء كن غدا.

وعن الخامس: أن المراد بالذكر لفظ القرآن.

ثم قالت الأشاعرة: كلام الله تعالى واحد خلافاً لبعض الأصحاب، وسائر الفرق فإنهم أثبتوا لله تعالى خمس كلمات: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء، وقالت الأشاعرة: كلها راجعة إلى الخبر، إذ الأمر هو تعريف الغير أنه لو فعل الفعل الفلاني لاستحق المدح، ولو تركه استحق الذم.

والنهي بالعكس، وكذلك البواقي.

=

(والكلام القديم يجوز أن يسمع بحاسة الأذن) [١] وإن لم يكن مشتملا على حروف خرقا للعادة[٢] (وقال القاضي غير مسموع) بها (ولكن يجوز أن يسمع الله كلامه) بغيرها (على خلاف العادة) خرقا لهما (وقال ابن فورك المسموع عند القراءة شيئان صوت القارئ وكلام الله وعند هؤلاء) أي الأشعري والقاضي وابن فورك (أن موسى[٣] عليه السلام سمع الكلام القديم) لأن كلامهم قائم بسماعه (وقال عبد الله بن سعيد) بن كلاّب (والأستاذ) أبو إسحق الاسفرايني (لا نسمع أصلا) لاستحالة سماع كلام بغير لفظ (واختاره) أبو منصور (الماتريدي فالمسموع عندهم) أي عند ابن سعيد والأستاذ والماتريدي (إنما هو القرآن بمعنى القراءة) لا بمعنى المقروء النفسي[٤] (والثاني) في نسخة الثاني بلا واو (الإيمان بالملائكة وفي الصحيح) أي صحيح البخاري وغيره (أنهم

=

وفيه نظر؛لأن الخبر يحتمل الصدق والكذب دون الأمر والنهي والاستخبار والنداء.

خاتمـــة

اختلفوا في لفظ القرآن. فقال قوم: خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ، وذهب قوم: إلى أنه لفظ جبرائيل عليه السلام، وزعم آخرون أنه لفظ النبي ﷺ والعلم عند الله. انظر: الصحائف الإلهية (ص / ١٣٤- ١٣٨)، المحصل (ص١٢٤)، ومعالم أصول الدين (ص٤٧)، وغاية المرام (ص٨٨)، والإرشاد(ص٩٩)، ولمع الأدلة (ص٨٥)، وأصول الدين (ص١٠٦)، والإبانة للأشعري (ص١٩)، واللمع (ص٣٣)، والتمهيد (ص٤٧)، والإنصاف (ص٣٧)، وشرح المقاصـــد (٢٧٣).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لعل التقييد بها نظرا لأصالتها في السمع ومقتضى قاعدة الأشعري من جواز إدراك كل حاسة ما يدرك بالأخرى أنه يجوز سماع الكلام النفسي بكل حاسة.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: هذا خلاف المتبادر من كلام المصنف ومقابلته كلام الأشعري بكلام القاضي فإن ظاهر صنيعه أن الأشعري يجوزه على غير طريق خرق العادة فتأمل.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: أما على الأولين فتسميته بخصوصه كلام الله ظاهر وأما على الثالث فيحتاج إلى توجيهه بما يحتاج إليه الماتريدي والأستاذ.

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: فيه ما علمت سابقا من أن النفسي نفسه لا يكون مقروءا وفي شرح العقائد وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الأستاذ أبو إسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله حتى يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى صلوات الله وسلامه عليه سمع صوتا دالا على كلام الله لكن لما كان بواسطة الكتاب والملك خص عليه السلام باسم الكليم.

خلقوا من نور(١) والنوع الإنساني أفضل منهم (٢)) لأمر الله لهم بالسجود لآدم ولأن آدم كان أعلم منهم (خلافا للحليمي والقاضي والأستاذ وأبي عبد الله الحاكم وابن حزم والإمام الرازي) في قولهم إنهم أفضل من النوع الإنساني لأن الملك معلم النبي والرسول إليه (٣) فيكون أفضل من المتعلم والمرسل إليه، ولأن الملائكة أرواح مبرأة عن الزلل والرذائل والآفات النظرية والعملية ومطلعة على أسرار الغيب وقوية على الأفعال العجيبة وسابقة إلى الخيرات ومواظبة على محاسن الأعمال (وتوقف الكيا الهراسي وغيره) في التفضيل بينهما لتعارض أدلتهما وتحرير المسألة ما قاله بعض المحققين أن النبي ﷺ أفضل الخلق على الإطلاق وأن خواص البشر وهم الأنبياء أفضل من خواص الملائكة وأن خواص الملائكة أفضل من عوام البشر وأن عوام البشر كالصحابة أفضل من عوام الملائكة (والثالث) في نسخة الثالث بلا واو (الإيمان بالكتب) المنزلة على الأنبياء (على اختلاف أعدادها، وفي صحيح ابن حبان من حديث أبي ذر أن الكتب المنزلة) على الأنبياء (مائة كتاب وأربعة كتب (٤)، وأن كتب الله تعالى متفاوته في الفضيلة وأن أفضلها القرآن. وقال إسحاق بن راهويه: يجوز تفضيل بعض القرآن(٥)) على بعض (وهو ظاهر كلام) الإمام (الشافعي) كأن يقول سورة الإخلاص أفضل من غيرها إذ لا مانع من ذلك (ومنعه) أي تفضيل بعضه على بعض (الأشعري والقاضي وأبو حاتم) ابن

(١) قال الشيخ يس الحمصي: سئل الولي العراقي هل خلقوا دفعة واحدة ويكون موتهم كذلك فأجاب بأنه لم يثبت فيه شيء ولا مجال للظن والقياس وما يحكى من أن الله تعالى يخلق بسبب الأعمال الحسنة ملكا يسبح ويكون تسبيحه لذلك القائل فلو ثبت لدل على خلقهم وميكائيل وإسرافيل وملك الموت أول من خلقهم الله من الملائكة وآخر من يميتهم وأول من يحييهم وهم المدبرات.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي من الأرواح قال العز ابن عبد السلام لا شك أن الملائكة أفضل من الأجساد المركبة من الأخلاط وأرواح الأنبياء أفضل.

(٣) قلت: سيدنا النبي ﷺ معلمه الله الواحد الأحد الفرد الصمد ﷻ، لا غير، وأما نزول سيدنا جبريل عليه السلام فهو تعليم لأمته فكان المعلّم هو سيدنا النبي ﷺ والمتعلم هو سيدنا جبريل القائم مقام الأمة أي: مقام التعلُّم لا التعليم، بدليل: أن سيدنا النبي ﷺ نور، ونوره أشد من نور سيدنا جبريل عليه السلام، وطلبه من سيدنا النبي ﷺ أن يكون من آل بيته ﷺ.

(٤) أخرجه أبو نعيم في الحلية (١/ ١٦٦- ١٦٧)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٢٣/ ٢٧٣ – ٢٧٤).

(٥) قال الشيخ يس الحمصي: قدمنا في بحث أن الاسم عين المسمى أو غيره مما يتعلق بذلك فراجعه.

حبان لأنه صفة واحدة فلا تقبل التفضيل والوجه أن الخلاف لفظي إذ القائل بالثاني نظر إلى معنى القرآن وهو كلام نفسي[(١)] وهو لا يتفاوت إذ متعلق سورة المسد يد أبي لهب وما ألحق بهما ومتعلق سورة الإخلاص الله تعالى وبعض صفاته **(وهل هو معجز لذاته)** [(٢)] لما اشتمل عليه من التأليف الغريب والأسلوب العجيب والإخبار عن المغيبات **(أو للصرفة)** بفتح الصاد وسكون الراء المهملتين بمعنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته **(قولان)** أولهما قال به جمهور أهل السنة **(ثانيهما قال به المعتزلة)** أي جمهورهم **(الرابع)** من السنة التي يجب الإيمان بها **(الإيمان بالرسل وسائر الأنبياء)** وفي صحيح ابن حبان والحاكم من حديث أبي ذر: **(قلت يا رسول الله كم الأنبياء؟ قال: "مائة ألف وعشرون ألفا")** وفي رواية: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، وفي رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا **(قلت يا رسول الله كم الرسل من ذلك؟ قال: "ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا"** [(٣)]**)** أي كثيرا من الناس، وفي مسند الطيالسي والبزار **(وخمسة عشر)** لو قدم هذا على جما غفيرا كان أولى **(والمشهور أن الرسالة أفضل من النبوة)** لأنها تثمر هداية الأمة والنبوة قاصرة عل النبي كالعلم والعبادة **(وقال)** الشيخ عز الدين **(ابن عبد السلام النبوة أفضل)** محتجا بأن النبوة الوحي بمعرفة الله وصفاته فهي متعلقة بالله من طرفيها، والرسالة الأمر بالتبليغ للعباد فهي متعلقة بالله من أحد طرفيها وبالعباد من الآخر والمتعلق بالله من الطرفين أفضل من التعلق به من أحدهما ويجاب بأن الرسالة[(٤)] أخص من النبوة كما أن الرسول أخص من النبي فهي مشتملة على النبوة وزيادة [(٥)] **(وفي تفضيل)** بعض **(الأنبياء على بعض قولان)** أحدهما: لا بخبر

---

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي على قول ومتعلقاته على قول آخر كما أسلفناه.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: لا خلاف في أن القرآن معجز وإنما الخلاف في أقل ما يقع به الإعجاز فقيل سورة إنا أعطيناك الكوثر أو قدرها وعرفوا السورة بأنها طائفة لا تكون أقل من ثلاث آيات قال بعضهم أي مختصة فلا يرد أن الكوثر أربع آيات على القول بأن البسملة منها فإن قلت: كل تعبير في الإعجاز على حد الأربع أم يكفي الثلاث؟ قلت: نص العلماء على الثلاث وخصه بعضهم بغير مذهب الشافعي وقال أقل ما يقع به التحدي أربع وقد يقال مراد الشافعي أقل ما يقع به التحدي أقصر سورة غير بسملتها ثلاث وذلك لأن المقصود من البسملة التبرك لا التحدي.

(٣) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٢٣/ ٢٧٤- ٢٧٥).

(٤) قال الشيخ يس الحمصي: هذا لا يلاقي كلام العز بن عبد السلام فتأمل.

(٥) النبي مأخوذ من النبأ وهو الخبر قلبت الهمزة، وأدغمت في ياء فعل وفي الاصطلاح: إنسان بعثه الله =

تعالى إلى العباد ليبلغ ما أوحي إليه.

والنبي أعم من الرسول؛ لأن الرسول هو نبي يأتي بشرع ابتداء، أو ينسخ بعض أحكام شريعة قبله، ولا تثبت النبوة إلا بثلاثة أشياء:

فالأول: إظهار المعجزة وهي أمر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي تصديقاً له.

قلنا: أمر؛ لأن المعجز قد يكون إثباتاً لغير المعتاد، وقد يكون منعاً من المعتاد كمنع إحراق النار، وقلنا: مع عدم المعارضة ليخرج السحر والشعوذة.

وقلنا: مع التحدي وهو المنازعة ومنها المنازعة في النبوة لتخرج الكرامات؛ لأنها لا تكون مع التحدي، والإرهاص وهو العلامة الدالة على بعثة نبي قبل بعثته: كالنور الذي ظهر في جبين عبدالله ومعجز النبي الماضي، وقلنا: تصديقاً للتحدي: ليخرج الخارق المكذب كما لو أنطق جماداً، أو أحيى ميتاً فنطق بأنه كاذب فاجتنبوه، وقيل هذا لا يقدح؛ لأنه خارق ظهر على وفق دعواه، والتكذيب من الأمور المعتادة، وقيل الثاني لا يقدح كتكذيب إنسان آخر.

والحق: أن كليهما قادح، لأن خلق المعجز لتصديق النبي وأمثال ذلك ينافي هذا.

الثاني: أن لا يدعي ما ينكره ظاهر العقل كما يقول إن الواجب أكثر من واحد.

الثالث: أن تكون دعوته للخلق إلى طاعة الله تعالى، والاجتناب عن معصيته وإذا عرف ذلك فنقول بعثة الأنبياء صحيحة لما علم بالتواتر وقوع المعجزات الظاهرة، والآيات الباهرة من الأنبياء الماضية صلوات الله عليهم أجمعين.

واحتج قوم من أهل العلم على تحقيق البعثة بأن الإنسان مدني بالطبع يحتاج في أمر معاشه من الغذاء واللباس والمساكن والأسلحة إبقاء للبدن وصوناً له عن الحر، والبرد، والسبع، والأعداء إلى معاونة بني جنسه وهي لا تتحقق إلا بمعاونته إياهم بمعاوضة أو بدون معارضة، وهما لكون الإنسان مجبولاً على الشهوة، والغضب لا يتجردان عن منازعة مفضية إلى العناد والمخاصمة المؤدين إلى مقاتلة موجبة للفساد والخراب فوجب في حكم العناية الأزلية، والحكمة الإلهية أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لئلاً يقع في وضع الشرع تنازع أيضاً.

وذلك إنما يكون لاختصاصه بآيات تدل على أنه من عند الله.

والمنكرون للنبوة طوائف:

الطائفة الأولى الفلاسفة وإنكارهم ظاهر، لإنكارهم جميع ما تتوقف عليه البعثة: مثل كون الله مختاراً عالماً بالجزئيات، ونزول الملك، والوحي وإنكارهم جميع ما يقوله الأنبياء من الحشر والحساب والجنة والعقاب وأمثال ذلك.

الطائفة الثانية البراهمة واحتجوا بأن ما جاء به النبي إن كان حسن عند العقل فلا حاجة إلى النبي، وإن كان قبيحاً فلا يقبله العقلاء سواء جاء به النبي أو لا.

والجواب: أنه قد توجد أشياء لا يحكم العقل فيها لا بالحسن ولا بالقبح فيحتاج فيها إلى نبي لئلا يقع التنازع المذكور.

البخاري. وثانيهما: نعم لقوله تعالى : ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض﴾ ولقوله تعالى: ﴿ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض﴾، وهذا هو الأصح، ويجاب عن النهي في الأول بأن المراد به تفضيل يؤدي إلى النقص، ومنه لا تفضّلوني على يونس بن متى أو قبل العلم به (**والمختار وجوب عصمتهم**) أي الأنبياء فلا يصدر منهم ذنب (**ولو من الصغائر عمدا أو سهوا**[1] **وفاقا للأستاذ**) وغيره (**وزاد أنه يمتنع عليهم النسيان أيضا**) لأنه نقص في الجملة قال (**وما ورد من الآيات**) والأخبار (**الموهمة**) جواز النسيان[2] عليهم كقوله: واذكر

الطائفة الثالثة من جوز التكليف لكن قال إن العقل كاف في ذلك ولا حاجة إلى النبي واحتج بأن ما علم العقل حسنه يفعل وما علم قبحه يترك، وما لا يعلم حسنه وقبحه يفعل عند الاضطرار والاحتياج بقدر الحاجة والضرورة ويترك عند الاستغناء تجنباً عن الخطر.

والجواب: أن تفويض أمر المعاش إلى العقول مظنة التنازع، والتقاتل كما مر، ومفض إلى ما لا يكون مرضياً عند الله، أو في نفس الأمر فيحتاج إلى قانون يفرضه نبي.

الطائفة الرابعة من أنكر أحكام الشرع احتج بأن الشرائع مشتملة على أشياء لا فائدة فيها: كالصلاة والصوم والحج ولا منفعة فيها للمعبود، وهي مضار العباد وأنه عبث لا يليق بالحكيم الغني فلا تكون هذه الشرائع من عند الله.

والجواب: أن مضارها سهلة، وفوائدها كثيرة لاحقة إلينا في أمر الدين والدنيا.

الطائفة الخامسة من أنكر المعجز احتج بأن صحة النبوة موقوفة على المعجزة، ولا اعتماد عليها لجواز أن تكون سحراً أو لخاصية جسم أو طلسم، أو لقوة نفسه الناطقة، أو بإعانة ملك، أو جن أو يكون تكرر عادة، أو ابتداء عادة ومع هذه الاحتمالات كيف تحصل الثقة بالنبوة؟

والجواب: أنّا بينا الفرق بين المعجز وغيره فلا يحصل الالتباس. انظر حقيقة النبوة فيما يلي: الصحائف الإلهية (ص/ ١٦٥- ١٦٧)، التمهيد (ص٩٦)، والإنصاف (ص٦١)، وأصول الدين (ص١٥٣)، والإرشاد (ص٣٥٥)، ونهاية الأقدام (ص٤١٧)، وغاية المرام (ص٣١٧)، والمغني (١٥١٤)، وشرح الأصول الخمسة (ص٥٦٣)، وتثبيت دلائل النبوة للقاضي أيضاً، والنبوات للرازي، والنبوات لابن تيمية، ومناهج الأدلة لابن رشد (ص٢٠٨)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص١٢١)، وشرح المقاصد للسعد (٢١٢٨)، وشرح مطالع الأنظار (ص١٩٨)، والمبين للآمدي (ص١٠٥)، والأساس لعقائد الأكياس (ص١٣٥)، ومقالات الإسلاميين (١١٧٠)، والفرق بين الفرق (ص١٠٣، ١٠٤)، والتبصير في الدين (ص٣٤)، والملل والنحل (١١٨٠)، والملل والنحل (٣٩٥)، وكشف الفضائح اليونانية ورسف النصائح الإيمانية للسهروردي (الباب ١١).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أي قبل النبوة وبعدها.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: الظاهر أن مراد المصنف جواز صدور ذنب عنهم وجواز النسيان بدليل قوله كما قال الجنيد فإن كلام الجنيد إنما هو تأويل لما يوهم صدور الذنب لا النسيان فتأمل.

ربك إذا نسيت، وخبر الصحيحين: «إني أنسى كما تنسون» (مؤول) عنده بأن المراد بالنسيان في ذلك الترك (كما قال الجنيد رحمه الله حسنات الأبرار سيئات المقربين) حيث يؤول ويعدون حسنات الأبرار أي التي لا نص فيها سيئات عندهم فلا يقربونها حذرًا من نزولهم عن مقامهم العالي على مقام الأبرار لأنهم الذين أخذوا على حظوظهم وإرادتهم واستعملوا في القيام بحقوق مولاهم عبودية له وطلبا لرضاه والأبرار هم الذين نقوا من حظوظهم وإرادتهم وأقيموا في الأعمال الصالحة ومقامات اليقين ليجزوا على مجاهدتهم برفيع الدرجات والجمهور على جواز النسيان على الأنبياء لظاهر الآيات والأخبار الواردة في ذلك وتأويلها بعيد [١] (الخامس) من الستة التي يجب الإيمان بها: (الإيمان باليوم

(١) اعلم أن القائلين بالعصمة فريقان: من زعم أن المعصوم لا يتمكن من المعصية ومن قال: إنه يتمكن، والأولون قالوا: إنه يكون مختصاً في بدنه، أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي، ويقرب منه قول الأشعري: أن العصمة هي القدرة على الطاعة أو عدم القدرة على المعصية.

ومن جعله متمكناً قال: إن الله تعالى يفعل في حقه لطفاً لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة، وارتكاب المعصية وهو رأي المعتزلة وعنوا باللطف حالاً من المكلف يكون معها إلى الطاعة، والاجتناب عن المعصية أقرب بشرط ألا ينتهي إلى حد الإلجاء وهذا القول قريب من قول الحكماء: إنه الموصوف بملكة لا تصدر معها المعاصي، ويكون متمكناً، وسموها عفة.

وهذا المذهب أقرب؛ لأن عدم المعصية لو كان لعدم التمكن لما استحق المدح، والثواب، ولقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الكهف: من الآية١١٠). وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ﴾ (الإسراء: من الآية٣٩) والنهي مع عدم القدرة عبث.

ثم هؤلاء زعموا أن العصمة إنما يتم بأربعة أمور:

فالأول: أن تكون لنفسه، أو لبدنه صفة تمنعه عن الفجور.

الثاني: أن يحصل له العلم بحسن الطاعات، وقبح المعاصي.

الثالث: أن تتأكد تلك العلوم بتتابع الوحي، والبيان من الله تعالى.

الرابع: أنه متى صدر عنه أمر من ترك الأولى، أو النسيان لم يترك مهملاً بل يعاتب، وينبه عليه، ويضيق الأمر عليه فيه.

وفيه نظر؛ لأن أكثر الأئمة يقولون بعصمة الملائكة، والأئمة وبعصمة حواء، ومريم، وفاطمة رضي الله عنهم، ولم يقولوا بالوحي إليهم والحق: أنه يكفي في العصمة العفة، والعلم بحسن الطاعات، وقبح المعاصي. ثم اتفقت الأمة على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلا الفضيلية من الخوارج فإنهم اعتقدوا: أن المعصية كفر، وجوزوا المعصية عليهم، ومن الناس من لا يجوز الكفر، ولكن جوز إظهاره على سبيل التقية صوناً للنفس عن الهلاك، وذلك باطل؛ لإفضائه إلى إخفاء الدين بالكلية؛ لأن أولى الأوقات بالتقية وقت ظهور الدعوة؛ لكون الخلق منكرين في ذلك

=

الآخر وأوله حين قيام الموتى) من قبورهم (وما بين ذلك) أي وما بين أجزاء قيامهم من قبورهم منتهيا (إلى وقت الموت) أي: موتهم قبل (فهو البرزخ ويجب الإيمان بتولي الملائكة قبض الأرواح) لقوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ (الأنعام: من الآية٦١) (وبأن الميت تعاد إليه روحه) [(١)] في القبر (ويسأل عن الإيمان[(٢)] وأنه) أي: وبأنه يعذب في قبره أو ينعم فيه لأخبار صحيحة وردت بذلك (وهل علوق الروح) [(٣)] أي تعلقها (بشجر الجنة خاص بالشهداء) دون غيرهم (أو

=

الوقت، مريدين هلاكه ولأن الخوف الشديد كان حاصلاً لإبراهيم عليه السلام زمان نمروذ، ولموسى عليه السلام زمان فرعون، وكذا لغيرهم من الأنبياء زمان دعوتهم مع أنهم لم يمتنعوا عن إظهار الدين.

ومن الناس من لا يجوز الكفر، ولا إظهاره، ولكن جوز الكبائر عليهم والأكثرون نفوها واحتجوا بأن الأنبياء لكونهم أعلم بقبح الفواحش وأكثر إقبالاً على الأنوار الإلهية كان صدور الذنب عنهم أفحش وكانوا أقل درجة من عصاة الأمة والذين لم يجوزوا الكبائر فقد اختلفوا في الصغائر، واتفق الأكثرون على أنه لا يجوز منهم الإقدام على المعصية قصدا سواء كانت صغيرة أو كبيرة؛ بل يجوز منهم صدورها على أحد وجوه ثلاثة:

فالأول: السهو والنسيان.

والثاني: ترك الأولى. الثالث: اشتباه المنهي بالمباح.

انظر: الإرشاد (ص٣٥٦)، وأصول الدين (ص١٦٧)، وشرح الأصول الخمسة (ص٥٧٣)، والمغني (١٥٢٨١)، وعصمة الأنبياء للرازي، والنبوات له أيضًا، والمواقف (ص١٢٩)، وشرح المقاصد للسعد (٢١٤٢)، وشرح مطالع الأنوار (ص٢٠٩)، والملل والنحل (١١٤٦)، والشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر (١٣٧)، ومنهاج السنة (٢٤٥٣).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قال ابن حجر وظاهر الخبر أنها تحل في نصف الميت الأعلى وهي حياة لا تنفي اطلاق اسم الميت عليه لأنها أمر متوسط بين الموت والحياة كالنوم.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي بالله ورسله، وفي بعض الراويات أنه يسأل عن الله وقبلته، وقيل إن أحوال المسئولين مختلفة.

(٣) قال الشيخ يس الحمصي: إشارة إلى ما ورد أن أرواح الشهداء في أجواف طير تسرح إلى الجنة حيث شاءت وكان القاضي صدر الدين ابن بنت الأعز يلقي درسا على هذا الحديث فحضر العلم العراقي فما استقر جالسا حتى قال على وجه السؤال لا يخلو إما أن يحصل للطير الحياة بتلك الروح أم لا. والأول غير ما تقوله التناسخية. والثاني مجرد حبس الأرواح وسجن لها. قال التاج السبكي في الطبقات: إنا نلتزم الثاني ولا يلزم كونه مجرد حبس وسجن لجواز أن يقدر الله تعالى لها في تلك الحواصل من السرور والنعيم ما لا تجد في القضاء الواسع انتهى، ومنهم من أول

=

بجميع المؤمنين) الأولى أم عام لجميع المؤمنين (قولان الذي نرجوه) في نسخة الذي رجحوه (الثاني وقد استظهرت عليه بحديث صحيح [(١)]) ورد فيه (وأن) أي: وبأن (الله يبعث من في القبور) أي: يحييهم بعد موتهم [(٢)] (وبالصراط) وهو جسر ممدود على

=

الحديث. وقال إنها ليست في طير ولكنها نفس الطير.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: كان ينبغي للشارح ذكره ولعله يشير إلى ما في الموطأ والنسائي إنما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يبعثه الله إلى جسده يوم يبعثه ويعلق بضم اللام وفتحها وقد نقل ابن القيم القول بأن أرواح المؤمنين عند الله في الجنة شهداء كانوا أو غير شهداء عن أبي هريرة وابن عمر واستدل عليه فراجعه.

(٢) اختلف أهل العالم فيه فقال المحققون من الأولين والآخرين بجوازه وأنكره قدماء الفلاسفة الطبيعيين وتوقف فيه جالينوس فإنه قال: لم يظهر لي أن النفس غير المزاج فإذا كانت هو فعند الموت تصير معدومة، ويمتنع المعاد، لامتناع إعادة المعدوم، وإن كانت جوهرا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكناً، ثم القائلون بالمعاد اختلفوا فمنهم من قال: إن المعاد هو الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين لاعتقادهم أن النفس جسم. ومنهم من ذهب: إلى أنه روحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين ومنهم من قال: إنه جسماني وروحاني معاً جمعاً بين الشريعة والحكمة وهو قول كثير من المسلمين وأكثر النصارى.

وأما القائلون بجواز إعادة الجسم فقال بعضهم: إن الله تعالى يعدمه ثم يعيده وامتنع الباقون عن إعادة المعدوم الصرف.

فقال فريق منهم: إن الله تعالى يفرق أجزاءه ثم يؤلفها وقال آخرون: إذا عدم شئ بقيت ذاته المخصوصة فعند العود يعطيها الله تعالى الوجود، وهو قول جمهور المعتزلة بناء على أن المعدوم شئ، وما علموا أنه لا بد لكل معدوم أن يعدم عنه شئ بالكلية إذ لا يعدم الشئ إلا بعدم شئ عنه فإن عدم ذلك الشئ بالكلية فذاك وإن عدم بعضه فيعود الكلام في البعض المعدوم فإما أن يقف وهو المطلوب أو يذهب لغير النهاية وهو باطل.

وبتقدير تسليمه فجميع الأبعاض الموجودة التي في الشئ المعدوم غير ما هو معدوم فيه، وحينئذ لا يكون شئ من ذلك المعدوم موجودا وإلا لما كان كان جميع الأبعاض جميعاً. هذا خلف.

فعلم من ذلك أن من يمنع إعادة المعدوم الصرف امتنع عليه إثبات المعاد الجسماني.

احتج الأولون بآيات:

الأولى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شيء هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ (القصص: من الآية٨٨) والهلاك: الفناء فيلزم ألا يبقى شيء.

فإن قلت: الهلاك خروج الشئ عن كونه منتفعا به قلت: لو بقيت أجزاء لكانت منتفعا بها لصلاحيتها لأن يتركب منها الأجسام.

=

الثانية: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾ (الحديد: من الآية٣) وإنما كان أولاً، لأنه كان موجودا قبل وجود الأجزاء فكذا إنما يكون آخرًا إذا كان موجودا بعد وجودها.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون أولا، وآخرا بحسب الاستحقاق لا بالزمان؟ قلت: هذا خلاف الظاهر والأصل عدمه.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ (الأنبياء: من الآية١٠٤) بين أن الإعادة كالابتداء، وكان الابتداء من العدم فوجب أن تكون الإعادة أيضاً منه.

واحتج من قال بالتفريق: بأنه لو أعدم الله تعالى الذوات والأجزاء بالكلية فما يوجده بعد ذلك يكون مغايرا لما عدم فلا يكون الثواب والعقاب واصلين إلى المطيع، والعاصي بخلاف ما إذا فرق الأجزاء ثم ألفها كما كانت.

وفيه نظر؛ إذ لا نسلم التغاير، وبتقدير تسليمه فالشبهة لازمة لأن الإنسان المعين ليس هو الأجزاء المتفرقة فقط بل هو عبارة عن تلك الأجزاء الموصوفه بصفات مخصوصة من التركيب، والمزاج وغيره ولا شك في انعدامها فلا يكون المعاد ما عدم.

والدليل المطلق على المعاد الجسماني: أنه ممكن في نفسه والصادق أخبر عنه فوجب القول به، أما الأول فلأن الإمكان ههنا بالنظر إلى القابل والفاعل، وهما حاصلان، أما بالنظر إلى القابل فلما مر في صدر الكتاب من جواز العود، وأما بالنظر إلى الفاعل فللزومه لأمرين حاصلين أحدهما كونه تعالى قادراً على الإيجاد والثاني كونه عالماً بأعيان أجزاء كل شيء، لما مر أنه تعالى عالم بالجزئيات وإنما قلنا: إن الصادق أخبر لاتفاق قول الأنبياء عليهم السلام على ذلك غير موسى عليه السلام فإنه لم يذكر ما نزل عليه في التوراة.

فأما الذين جاؤوا بعده فقد وجد في كتبهم كحزقيل وشعيباً عليه السلام، ولذلك أقر اليهود به.

وأما الإنجيل فقد ذكر فيه أن الأخيار قد يصيرون ملائكة، ويكون لهم الحياة الأبدية، والسعادة السرمدية.

ويمكن حمل ذلك على المعاد الروحاني وعلى المعاد الجسماني، وعليهما جميعا وإليه ذهب أكثر النصارى.

وأما في القرآن فقد جاء في كثير من المواضع مثل قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (يس: من الآية٧٨)) ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يـــس: من الآية٧٩) ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ (القيامة: ٣) ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (القيامة: ٤) ﴿أَإِذَا كُنَّا عِظَاماً نَخِرَةً﴾ (النازعـــات: ١١) ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (فصلت: من الآية٢١) ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾ (النساء: من الآية٥٦) ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ الأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ (قٓ: ٤٤) ﴿أَفَلا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾ (العاديات: ٩)

وأمثال ذلك كثيرة.

ظهر جهنم أدق من الشعر[(١)] وأحدّ من السيف تمر عليه جميع الخلق فتجوزه أهل الجنة وتزل به أقدام أهل النار (والميزان) وهو جسم محسوس ذو لسان وكفتين يعرف به مقادير الأعمال بأن توزن به صحفها أو هي بعد تجسمها (وهما) أي الصراط والميزان (حقيقتان) كما عرف من تعريفهما وبأن الجنة والنار مخلوقتان الآن[(٢)] يعني قبل يوم الجزاء[(٣)] (وأن) أي وبأن (الله

=

فإن قيل: دلالة الألفاظ ليست قطعية فلا يمكن القطع بها ولأن المعاد الروحاني مما لا يفهمه أكثر الناس فذكروا المعاد الجسماني تمثيلاً للمعاد الروحاني. قلت: ثبت بالتواتر تصريح الأنبياء عليهم السلام بظواهر أمثال هذه الألفاظ فيحصل القطع وما ذكرتم في الوجه الثاني تصريح بتكذيب الأنبياء عليهم السلام.

أما الطبيعيون فلظنهم أن النفس جسم، أو جسماني كما مر في أبحاث النفس واعتقادهم أن المعدوم لا يعاد أحالوا المعاد مطلقا والإلهيون وإن وافقوهم على امتناع المعاد الجسماني لكنهم لما اعتقدوا تجرد النفس، وبقاءها بعد فناء البدن ذهبوا: إلى أن المعاد روحاني، ولعل مرادهم بالمعاد الروحاني قطع تعلق النفس عن البدن وإلا لا وجه لإطلاق لفظ المعاد على الباقي.

واحتجوا على امتناع المعاد الجسماني بوجوه أقواها وجهان:

الأول: إعادة المعدوم ممتنع كما مر، والمعاد الجسماني موقوف عليها فيمتنع.

والجواب: ما مر من جواز الإعادة.

الثاني: إذا أكل إنسان إنسانا آخر حتى صار جزء بدن أحدهما جزء بدن الآخر فتلك الأجزاء إن ردت إلى بدن هذا فقد ضاع ذلك، وبالعكس، وعلى التقديرين بطل القول بالمعاد.

والجواب: أن لكل بدن أجزاء أصلية وأجزاء فضلية وأجزاء المأكول أصلية له، وفضلية للآكل فيعاد كل منهما مع أجزائه الأصلية. انظر/ الصحائف الإلهية (ص/ ١٧٥- ١٧٨).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: أنكر القرافي هذا وسبقه إليه شيخه ابن عبد السلام قال القرافي والصحيح أنه عريض وفيه طريقان يمنى ويسرى وفيه طاقات.

(٢) قال الشيخ يس الحمصي: أي خلافا للهاشمية ويدل لنا قوله تعالى: ﴿ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ۝ ﴾ [البقرة: ٢٤] وذلك لأن وصفه تعالى الجنة والنار بالإعداد وإعدادهما يقتضي وجودهما لاتفاق الشيء أن إعداد الشيء يكنى به عن وجوده وثبوته والفراغ منه.

(٣) سائر السمعيات من عذاب القبر، والميزان والصراط، وإنطاق الجوارح وأحوال الجنة، والنار في أنفسها ممكنة والله تعالى عالم بالكل وقادر على الكل كما مر والصادق أخبر عنها فلزم العلم بوجودها.

أما عذاب القبر، فلأنه إما للنفس وهو ممكن، لجواز بقاء النفس أو لها مع البدن: وهو أيضاً كذلك لجواز أن يحصل للبدن من فيض العزيز القدير ما يستعد ثانيا لقبول علاقة النفس فيقبلها.

وأما الصراط، فلأن ما هو المشهور غير مجاوز حد الجواز، وما قيل في تأويله: إنه الأعمال الردية

=

=

التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها، ويطول بكثرتها، ويقصر بقلتها أيضاً في حيز الإمكان وكذلك الميزان أما ما هو المشهور فيوزن به صحائف الأعمال أو ملك يقابل الحسنات بالسيئات كما هو في التأويل فكلاهما في بقعة الجواز.

وكذا إنطاق الجوارح فإن النطق الذي هو أصوات مقطعة دالة على معاني جائز الحصول من الجمادات.

وكذا أحوال الجنة، والنار، فإن وجود رياض نزهة، وحدائق رائقة تجري فيها الأنهار وتوجد عندها الثمار أمر ممكن في هذا العالم أو غيره بل هي من الأمور الواقعة، وكذا وجود الجواري، والغلمان الحسنة، وكذا كل ما ورد في القرآن، والأخبار الصحيحة وليس فيها ما يستعبد ظاهرا إلا دوام البقاء وعدم الفضلات من الأكل والشراب وكل منهما ليس بمستبعد فإن بقاء الجسم أمر ثبت في مذهب الطبيعة بأن تتلازم أركانه كما في الذهب والطلق فلعل فيض رحمة الله تعالى تعطي تلازم أركان البدن، والمزاج بحيث لا تتطرق إليه آفة الانحلال وكذا الفضلة فإن صاحب المعدة النارية قد يستوفي من الأكل والشرب مقدارا لا يتمكن غيره بربعه، أو أقل مع أنه لا يفضل منه عشر ما من غيره، لأن الحرارة تحلل الفضلات وتنفذها إما رشحاً أو بخاراً يصاحب التنفس بالخروج كما تفعل الحرارة النارية بالأجسام الرطبة، وعلى هذا أمر الجحيم، وما صح منها هذا بحسب ذوات هذه الأمور، وأما بالنظر إلى قدرة الله تعالى فليس مما يعد مستحيلاً فإن نظر الاعتبار في عجائب خلق السموات والأرض يستصغر أمثالها في جنب عظمة الله وقدرته ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ١٩٠).

ومن حكماء الإسلام من أول أحوال الجنة والنار: بأن النفس لما كانت مدركة للأشياء لذات كانت أو آلامًا أو غيرها والبدن وغيره من الأجسام آلة وواسطة لها. ولا خفاء أن اللذات والآلام سواء جسمانية أو روحانية بالحقيقة ضروب من تأثرات النفس وانفعالاتها فيكون كل نوع أو صنف من اللذة أو الألم نوعا أو صنفا من التأثر فمتى حصل للنفس ذلك التأثر حصل تلك اللذة أو الألم سواء كانت بواسطة آلة، أو لا. وقد يفهم ذلك من أحوال النوم فإنا ندرك إدراكات الحواس، ونلتذ ونتألم بأنواع اللذات والآلام وأصنافها من المنكوحات والمطعومات وغيرها التذاذاً، وتألماً فوق ما في اليقظة بدون التوسط، وكذا الواغلون في الارتياض قد يدركون في اليقظة بدون الوسائط من اللذات، والآلام ما لا يسع تصوره في فهم غيرهم حتى بلغهم الإمعان في ذلك إلى غاية اشتاقت أنفسهم إلى قطع العلائق فجاز أن يحصل للنفس لذات وآلام إما بغير وسط، أو بوسط غير جسم بأن يكون من فيض رحمة الله تعالى وسخطه، أو من تصورات النفس بأن تتصور لذة فيدركها أو لا تدركها فتدرك ضدها، فإن للتصورات الممكنة مدخلاً في التأثيرات كما أن تصور المباشرة قد يفيد لذاتها وكذا في غير ذلك لا سيما إذا لم يكن للنفس استغراق في أحوال البدن، وانجذاب إليها فيستوفي منها حظا وافرا وأحوال الجنة والنار إنما تكون

=

يُرى)(١) أي يراه المؤمنون (في الآخرة) قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت في أخبار

=

من هذا الجنس وأنت تعرف: أن أمثال هذه بتقدير تحققها إنما يكون من قبيل الخيالات الغير الحقيقية فلا عبرة بها وقد عرفت أن ما ذكرنا من الأمور الحقيقية ممكن بالنظر إلى القابل، والفاعل بل لازم في سعة قدرة الله تعالى، فإن تكميل خلق العباد وتتميم أحوالهم إنما يتم بذلك، وكمال حكمة الله تعالى لا يرخص إهمال هذا الكمال مع توفر قدرته على ذلك فإن في قدرة الله تعالى ورحمته لسعة لا يضيق عليه الأمر في شيء مما جرى هذا المجرى.

وأما الفلاسفة: فأولوا بوجه آخر فقالوا: اللذة هي إدراك ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والألم إدراك ما هو عنده شر وآفة من حيث هو كذلك وما هو عند النفس خير فباعتبار الواجب وكمالاته وما صدر عنه وباعتبار نيل الشكر والحمد والكرامة كما أن خير البدن، وشره أيضاً مختلف، فإن الخير عند الشهوة هو المطعوم الملائم والمنكح الموافق وعند الغضب الغلبة، واللذات العقلية أقوى من الجسمية.

وكذلك الآلام لأن اللذة لما كانت إدراك الملائم فكلما كان الإدراك أكمل والمدرك أفضل كانت اللذة أتم والإدراك العقلي أكمل لأنه يجد أنه الشيء وعوارضه دون الحس فإنه لا يتعلق إلا ببعض العوارض فظاهر أن مدركاته أفضل وكذا حكم الألم.

فإذا تخلصت النفس عن علائق الجسمانيات العائقة لها عن عالمها حصل لها من اللذات والآلام بحسب الاستحقاق فوق ما للجسم.

ثم النفس إما موصوفة بالكمالات العلمية، والخلقية، أو لا، وغير الموصوفة إما الموصوفة بأضدادها، أو لا، والموصوفة إما أضدادها راسخة، أو لا فهذه أربعة أقسام، والموصوفة بالكماليات علمية وخلقية هي المخصوصة بالسعادات الأبدية واللذات السرمدية والخالية سواء كانت من العلمية، والخلقية أو من أحدهما الغير الموصوفة بأضدادها هي من أهل السلامة، والموصوفة بالأضداد الراسخة هي المخصوصة بالعذاب الأبدي لا سيما الموصوفة بأضداد القسمين والموصوفة بالأضداد الغير الراسخة يرجى زوال عذابها ونيل سعادتها والخالية عن الكمال الشائقة به أشد عذابا من غيرها.

والبله وهي النفوس الساذجة التي غلب عليها سلامة القلب وقلة الاهتمام أقرب من السلامة، لكونهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين إليها.

هذا ما قالوه وهو بتقدير صدق مقدماته ليس إلا رجما بالظن وأمثال هذه لا يحسن اقتباسها إلا من مشكاة النبوة. انظر: أبكار الأفكار للآمدي (٤٣١٩)، وما بعدها، وحاشية ابن الأمير(ص ٢٦٥)، وشرح الأصول الخمسة (ص٣٧٠)، وأصول الدين (ص٢٤٥)، ونهاية الأقدام (ص٤٦٩)، وتبصرة الأدلة (٢٨١١)، وبحر الكلام (ص٧٥)، وشرح العقائد النسفية (١١٦١).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: لا تخلو عبارة المصنف هنا عن حزازة ولم ينبه الشارح عليها وذلك

=

الصحيحين الموافقة لقوله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ والمخصصة لقوله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار﴾ أي لا تراه (وأما) رؤيته (في الدنيا فللأشعري) فيها (قولان): أحدهما: وهو المختار يرى لأن موسى عليه السلام طلبها بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾(الأعراف: من الآية١٤٣)[(١)] وهو لا يجهل ما يجوز ويمتنع على ربه تعالى. ثانيها لا يرى لأن قومه طلبوها فعوقبوا قال الله تعالى: ﴿ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ ﴾ [النساء: ١٥٣] قلنا عقابهم لعنادهم وتعنتهم في طلبها لا لامتناعها [(٢)]

لأن الكلام في الآخرة في الوقوع وفي الدنيا في الجواز العقلي. وقال شيخنا اللقاني رحمه الله: إن رؤيته تعالى لم تقع لغيره ﷺ في الدنيا على اختلاف فيها له فالرؤية لغير الأنبياء وإن جازت عقلا فقد امتنعت سمعا وقد أسلف ذلك حيث قال: فانتقل إلى الإخبار بوقوعها في الدنيا وهو أخص من جواز الوقوع فيها الدال عليه سؤال موسى.

(١) قال الشيخ يس الحمصي: إن قلت: الرؤية عين النظر فكيف قيل: ﴿أرني أنظر إليك﴾ قلت: المعنى اجعلني متمكنا من رؤيتك بأن تتجلى فأنظر إليك وأراك كذا في الكشاف. وأظهر منه أن أنظر مطاوع و"أنظر" هو الفعل الأول فهو كما يقال أدخلني، وعلى كلام الكشاف فلما كان معنى ﴿أرني﴾ اجعلني متمكنا من الرؤية التي هي الإدراك علم أن الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه، فلذا قيل لن تراني ولم يقل لن تنظر الي.

(٢) اعلم أنه اتفق أهل السنة على جواز رؤية الله تعالى منزهاً عن المسامتة، والمحاذاة والجهة، والمكان خلافا لجميع الفرق.

والمشبهة، والكرامية وإن جوزوا رؤية الله تعالى لكنهم إنما جوزوا لاعتقادهم كونه تعالى في المكان، والجهة وأما بتقدير أن يكون تعالى منزهاً عن المكان والجهة فيحيلون رؤيته.

وهذا البحث مما ليس للعقل استقلال في إثباته وغاية سعينا ليست إلا بيان الجواز وهذا القدر كاف ههنا، إذ هو مع القول الصادق يفيد الغرض، ويبطل قول المنكرين، لأنهم يحيلونها.

وبيانه: أنا قد بينا في بحث الإدراكات أن إدراك الجزئي قد يكون بأن يدرك مثاله، ويستدل بذلك المثال عليه وهو التخيل، والتوهم ويجوز فيها غيبوبة المدرك، وقد يكون بأن يدرك نفسه بدون توسط المثال، ويجب أن يكون المدرك حاضراً ولذلك يسمى مشاهدة فالمشاهدة هي إدراك نفس الموجود فمن حصل له هذا النوع من الإدراك سواء كان بالحاسة أو لا، يتحقق وله المشاهدة ضرورة.

وإذا عرفت ذلك فنقول:

قد بينا في الصحيفة الخامسة: أن الله تعالى كامل العلم، تام الإدراك لا يعزب عنه شيء فيكون مدركاً للأشياء بأعيانها، لامتناع التخيل، والتوهم عليه وهويته الموجودة ليست غائبة عنه فيكون

=

مدركاً لنفس هويته الموجودة بدون توسط المثال، وإذا أدركها بدون التوسط تكون هويته الموجودة مشاهدة له فجاز على هويته المجردة من الأين، والكيف أن تكون مشاهدة فعلم أن هويته الموجودة قابلة للرؤية فلم يبعد أن يخلق الله تعالى قوة هذا الإدراك في الباصرة بعد البعث فجاز أن يرى إذا تجلى من غير تشبيه، ولا تكييف ولا محاذاة، ولا مسامتة واستدلوا على جواز الرؤية بالمعقول، والمنقول.

أما المعقول: فقالوا: الجواهر، والأعراض مشتركة في صحة الرؤية والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة وذلك إما الحدوث، أو الوجود والأول باطل لأن الحدوث عبارة عن وجود لاحق وعدم سابق، والعدم لا يكون جزءا من المقتضي أي العلة فتعين الوجود والله تعالى موجود فيصح رؤيته.

وفيه نظر، إذ لا نسلم أن الجواهر مرئية بل المرئي إنما هو الأعراض من الألوان، والسطوح، ولئن سلم لكن لا نسلم وجوب تعليل الأحكام المشتركة بعلل مشتركة لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات ولئن سلم لكن لا نسلم الحصر في الوجود، والحدوث وأيضاً ذلك منقوض بصحة المخلوقية، والملموسية المشتركة بين الجواهر والأعراض.

أما المنقول فوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢) ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) والنظر إن كان الرؤية فصح المطلوب، وإن كان تقليب الحدقة نحو المرئي طلباً لرؤيته تعذر ههنا حمله على ظاهره ولا بدّ من حمله على الرؤية لأن النظر سبب الرؤية وإطلاق لفظ السبب وإرادة المسبب من أقوى وجوه المجاز.

فإن قيل: لم كان هذا التأويل أولى من تأويلنا وهو أن يكون إلى واحد الآلاء فيكون المراد وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها أي منتظرة؟

أو نقول: المراد إلى ثواب ربها ناظرة.

واعترضوا على الأول: بأن الانتظار سبب الغم، والآية مسوقة لبيان النعم، وعلى الثاني: بأن النظر إلى الثواب لا يكون بمعنى تقليب الحدقة، لأن تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم بل يكون بمعنى الرؤية وإذا وجب تقدير الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب زيادة من غير دليل فتأويلنا أولى ولقائل أن يقول: لا نسلم أن انتظار وصول النعمة عند تيقن الوصول سبب الغم بل هو موجب للفرح، والأولى أن يقال: تأويلنا أظهر، وأقرب من تأويلكم.

الثاني: قوله تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (الأعراف: من الآية١٤٣) علق رؤيته على استقرار الجبل وهو ممكن، والمعلق على الممكن ممكن.

والجواب: أن المعلق عليه ليس مطلق استقرار الجبل، وإلا لكانت الرؤية حاصلة لحصول مطلق الاستقرار بل المعلق علية استقرار الجبل حالة التجلي فيكون معنى الآية: أن الجبل لو أطاق الرؤية

=

=

وتمكن من استقراره مكانه فأنت تطيق أيضاً على ذلك، أو نقول: حرف الشرط يجعل الماضي مضارعاً فقوله تعالى ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ﴾ (الأعراف: من الآية١٤٣) أي لو صار مستقراً في المستقبل فسوف تراني وعلم أنه ما صار مستقرا، وإلا لوجب حصول الرؤية ولم يحصل بالإجماع بل كان متحركاً والاستقرار حالة التحرك محال. فتكون الرؤية متعلقة علي المحال فتكون محالاً.

الثالث: سؤال موسى عليه السلام بقوله: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: من الآية١٤٣) دال على جواز الرؤية، وإلا لكان سؤال موسى عليه السلام جهلاً، وعبثاً وأجيب: بأن ذلك ليس فوق المعصية وهي جائزة على الأنبياء.

الرابع: قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ (يونس: من الآية٢٦) نقل عن النبي عليه السلام أن الزيادة هي النظر إلى الله تعالى.

الخامس: قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾ (الكهف: من الآية١٠٥).

السادس: قوله الله ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ (الكهف: من الآية١١٠).

السابع: قوله ﷺ: "إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر".

واحتجت المعتزلة: بأن الرؤية إن أريد بها الكشف التام فذلك مسلم لأن المعارف كلها تصير يوم القيامة ضرورية، وإن أريد بها الإبصار بالعين فذلك بديهي البطلان، لأنا نعلم ضرورة أنا لا نرى إلا ما هو في جهة ومكان، ومقابل لنا وذلك على الله تعالى محال.

والجواب: أنا نسلم أن البصر مع هذه القوة يعسر عليه هذا الإدراك وإنما ندعي جواز قوة يعطيها الله تعالى لابصارنا بعد البعث تقوى على هذا الإدراك.

قالوا: قال الله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: من الآية١٠٣).

والجواب: لم لا يجوز أن يكون المنفي إدراك الأبصار مع هذه القوة؟

وأجاب أهل السنة: بأن قولنا: تدركه الأبصار نقيض لقولنا لا تدركه الأبصار إذ يقال كل واحد منهما في مقابلة الآخر وقوله يدركه الأبصار يفيد العموم، لأن الجمع المحلى بالألف واللام للعموم فسلبه يكون سلب العموم، وذلك لا يفيد عموم السلب لأن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية.

وفيه بحث، لأن هذه الآية، وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الإبصار مدحا، ويلزم أن يكون الإبصار نقصا فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق الكلية. انظر/ الصحائف الإلهية (ص / ١٣٩- ١٤٢). الإبانة (ص٣٥، ٦٢)، واللمع (ص٦١، ٦٨)، والتوحيد (ص٨٥)، والتمهيد (ص١٣٢)، والإنصاف (ص١٧٦)، والمغني (٤٢٣٠)، والمحيط بالتكليف (ص٢١٣)، وشرح الأصول الخمسة (ص٢٣٢)، وأصول الدين (ص٩٧)، والإرشاد (ص١٦٦)، ولمع الأدلة (ص١٠١)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص٥٩)، وتبصرة الأدلة (ص١٤٢٣)، وبحر الكلام (ص٢٧)، ونهاية الأقدام في علم الكلام (ص٣٥١)، والمحصل (ص ١٧٩)، وغاية المرام (ص١٥٩)، وأبكار الأفكار (٢٤٩١)، وشرح المقاصد (٢٨٢)، وشرح

=

(والسادس): في نسخة السادس بلا واو (الإيمان بالقدر) الآتي بيانه (والحوادث كلها بقضاء الله) أي بحكمة الأزلي المتعلق بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال (وقدره) أي إيجاده الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معني في ذواتها وأحوالها (خلافا للمعتزلة في المعاصي) حيث قالوا: إنها ليست بقضاء الله وقدره بناء على قاعدتهم أنه تعالى لا يخلق القبيح وأن العبد يخلق أفعاله (ومن أنكر القدر فقد أنكر القدرة ومن ثم) أي من هنا وهو أن من أنكر القدر أنكر القدرة أي من أجل ذلك (قال الإمام أحمد القدر للقدرة وقول) الإمام (الشافعي القدرية إذا سلموا العلم خصموا أراد) بالعلم (علم[1] الله تعالى بأفعال العباد ولا ينكره أحد). (الثاني) من أركان الدين: (الإسلام وهو) لغة (الانقياد والتسليم) أي التلبس (بالأعمال الصالحة) وعرفا: الإتيان بالشهادتين بشرط التصديق بالقلب كما مر وإليه بدون شرطه أشار بقوله (وأركانه خمسة كما في الحديث) السابق وهو أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا على آخره (الثالث) من أركان الدين (الإحسان وقد فسره النبي ﷺ بالمراقبة والإخلاص فقال: "أن تعبد الله كأنك تراه" فالإيمان مبتدأ) للدين (والإسلام وسط له والإحسان كمال له والدين الخالص شامل للثلاثة وهذا جملة ما يجب اعتقاده في أصول الدين والباقي زائد من كتب الفلاسفة وغيرها وكان الأئمة يعيبون على أهل الكلام كثرة خوضهم فيه لا سيما في صفات الله تعالى إجلالا له) سبحانه وحذرًا من إفساد عقيدة من لم يتضلع بالعلوم (و) كان (آخر قولهم عليكم بدين العجائز) فإنه من أسنى الجوائز ومرادهم انكم لا تعتقدون نقيض ما فطر خلق الله عليه هناك حق آخر لم يدركوه بعد كإقامة البرهان بعد تحصيل مقدماته وترتيبها وما أحسن ما نظمه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في ذلك بقوله:

تجـاوزت حـــد الأكثرين على العلا وســـافرت واســـتبقيتهم في المراكـــز

المواقف (٨١١٥)، وشرح العقائد النسفية (١١٣٦)، وشرح مطالع الأنظار (ص١٨٥)، ونشر الطوالع (ص٢٦٥)، والأساس لعقائد الأكياس (ص٧٩)، والتبصير في معالم الدين لأبي جعفر الطبري (ص٢١٥)، ومقالات الإسلاميين للأشعري (١٢٨٨)، وفتح الباري (١٥٤٣٥)، وشرح مسلم للنووي (٣١٥).

(١) قال الشيخ يس الحمصي: قرر بعضهم كلام الشافعي رحمه الله بقوله: "إذ يقال لهم: أتجيزون أن يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم؟ فإن منعوا وافقونا وإن أجازوا لزمهم نسبة الجهل إليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وهو كلام حسن ما قاله المصنف فيه حق فتأمل والله أعلم. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وخــضت بحــارا لــيس يدرك قعرها ... وألقــيت نفــسي في فــسيح المفاوز

ونجحـــت في الأفكار ثم تراجع اخـــ ... ـتــياري علـــى استحسان دين العجائز

تم الشرح المبارك بحمد الله وعونه وحسن توفيقه وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله وحده آمين. والله أعلم.

❁ ❁ ❁

فهرس المحتويات